© Anibwe 2026
ISBN : 978-2-38166-046-2
EAN : 9782381660462
Éditions Anibwe
Paris
www.anibwe.com

L'Autonomie improbable

Fragilité et contingence
d'une invention humaine

Collection Liziba

Dirigée par Buata Malela

Professeur à l'Université de Limoges

DANS LA MÊME COLLECTION

Jonas Vigna Carafe, *L'Hypothèse communaliste ou Manifeste du parti communaliste*

Buata B. Malela, *Michael Jackson. Le visage, la musique et la danse : Anamnèse d'une trajectoire afro-américaine*

Matthieu Labeau, *Une nouvelle génération de romanciers africains ? Débats et enjeux (2000-2010)*

Christophe Cosker, *Petite histoire des lettres francophones à Mayotte. Des origines à nos jours*

Paul Aron, *(Re)faire de l'histoire littéraire. Discipline, objets, indisciplines*

Gérald Désert, *Le Zouk. Genèse et représentations sociales d'une musique populaire*

Buata B. Malela, *Aimé Césaire et la relecture de la colonialité du pouvoir, préface de Jean Bessière*

Jean-Louis Rose, *L'éclair et la nuit. Noces insulaires*

Cynthia V. Parfait, *Panorama des littératures francophones des îles de l'océan Indien*

Jonas Vigna Carafe, *Excès modeste dans le repli*

Shankaléor, *Mirages*

Jean-Louis Cornille, *L'Anté-livre. Pour en revenir à Raharimanana*

Christophe Premat

L'Autonomie improbable

Fragilité et contingence d'une invention humaine

ANIBWE
EDITIONS

Introduction

> « Swann retrouva rapidement le sentiment de la laideur masculine, quand, au-delà de la tenture de pisserie, au spectacle des domestiques succéda celui des invités. Mais cette laideur même de visages, qu'il connaissait pourtant si bien, lui semblait neuve depuis que leurs traits – au lieu d'être pour lui des signes pratiquement utilisables à l'identification de telle personne qui lui avait représenté jusque-là un faisceau de plaisirs à poursuivre, d'ennuis à éviter ou de politesses à rendre – reposaient, coordonnés seulement par des rapports esthétiques, dans l'autonomie de leurs lignes »[1].

Dans cette page de *Du côté de chez Swann*, le narrateur met en scène une expérience singulière de perception. Swann franchit un seuil, la tenture de tapisserie et change aussitôt de régime de regard. Les visages qu'il connaît pourtant si bien cessent d'être des repères sociaux ou affectifs ; ils ne sont plus réduits à une fonction utilitaire à savoir identifier quelqu'un, raviver un désir, éviter un ennui, respecter une politesse. Ils apparaissent soudain dans la gratuité de leurs formes, «

[1] Marcel Proust, « Du côté de chez Swann », *À la recherche du temps perdu,* Paris, édition numérique pour le trentième anniversaire de l'entrée dans le domaine public, 2017, p. 315.

coordonnés seulement par des rapports esthétiques ». Pour le narrateur de Proust, « l'autonomie de leurs lignes » relève moins d'une volonté souveraine de Swann que de la découverte d'une loi interne au visible. Le visage se présente pour lui-même, dans son ordre propre, sans être instrumentalisé par l'observateur. L'autonomie déborde la liberté du sujet et engage la reconnaissance de l'autonomie d'un objet, d'une forme, d'un monde. À travers cette scène, l'écrivain fait apparaître la possibilité d'une perception désintéressée de son narrateur. Même la « laideur masculine », qui ressurgit d'abord comme norme sociale, se trouve transformée par ce nouveau régime d'attention car elle devient intensité plastique, variation de lignes, au lieu d'être un défaut selon des codes convenus. L'expérience esthétique consiste ici à suspendre l'utilité, à laisser reposer les traits, à accepter que les visages existent en dehors des circuits de poursuite, d'évitement ou d'obligation.

L'autonomie, telle qu'elle surgit dans cette phrase, n'est donc pas simple indépendance, mais déprise. Elle exige une ascèse du regard, une capacité à libérer ce qui nous entoure de nos usages habituels. Le narrateur de Proust

suggère ainsi que l'on devient autonome en accueillant l'autonomie du réel. Cette micro-expérience de perception, où le connu paraît soudain neuf, vaut métaphore d'un processus plus large. En d'autres termes, devenir autonome, c'est se soustraire aux automatismes qui orientent nos jugements, qu'ils soient sociaux, moraux ou politiques. Le mot « autonomie » n'apparaît qu'à deux reprises dans *À la recherche du temps perdu,* on le retrouve une seconde fois dans *Le Côté de Guermantes* pour des considérations plus politiques :

> « Il faut d'ailleurs reconnaître que cette subtilité des hommes politiques qui me servit à m'expliquer le milieu Guermantes et plus tard d'autres milieux, n'est que la perversion d'une certaine finesse d'interprétation souvent désignée par la locution 'lire entre les lignes'. Si dans les assemblées il y a absurdité par perversion de cette finesse, il y a stupidité par manque de cette finesse dans le public qui prend tout 'à la lettre', qui ne soupçonne pas une révocation quand un haut dignitaire est relevé de ses fonctions 'sur sa demande' et qui se dit : 'Il n'est pas révoqué puisque c'est lui qui l'a demandé', une défaite quand les Russes par un mouvement stratégique se replient devant les Japonais sur des positions plus fortes et préparées à l'avance, un refus quand, une province ayant demandé l'indépendance

à l'empereur d'Allemagne, celui-ci lui accorde l'autonomie religieuse »[2].

Dans ce passage, le narrateur de Proust déplace l'usage du terme vers le champ du langage et du pouvoir. Ici, l'autonomie n'est plus celle des formes visibles, mais celle des signes et de leur interprétation. Le politique se définit par un usage subtil du langage, une capacité à « lire entre les lignes » qui peut rapidement basculer en perversion. Dans cette optique, les mots dissimulent plus qu'ils ne révèlent, les formules officielles travestissent la réalité des rapports de force. À l'inverse, le public, incapable de soupçonner l'implicite, se montre prisonnier du littéral : croire qu'une « révocation » n'en est pas une si elle est faite « sur sa demande », confondre une retraite militaire stratégique avec une défaite, interpréter une autonomie religieuse accordée comme un refus d'indépendance. Entre l'excès de subtilité et le défaut d'interprétation, le narrateur de Proust trace le chemin étroit d'une autonomie véritable, à savoir celle qui consiste à exercer un discernement critique face aux discours, à refuser de se laisser enfermer ni dans les ruses de la rhétorique, ni dans la naïveté

[2] Marcel Proust, « Le Côté de Guermantes », *À la recherche du temps perdu,* Paris, édition numérique pour le trentième anniversaire de l'entrée dans le domaine public, 2017, p. 1334.

du littéralisme. Être autonome, signifie ne pas céder aux apparences, discerner les logiques dissimulées sous les mots. Ainsi, des visages saisis dans « l'autonomie de leurs lignes » au langage politique dont il faut déchiffrer l'autonomie de sens, le narrateur de Proust souligne le fait que l'expérience de l'autonomie engage toujours un travail d'attention. Qu'il s'agisse de perception esthétique ou d'interprétation politique, l'autonomie est une épreuve de lecture du monde pour apprendre à voir autrement, à lire au-delà de l'utilitaire ou du littéral, pour résister à ce qui nous aliène dans nos automatismes et nos crédulités. L'adjectif « autonome » est utilisé une fois dans À la recherche du temps perdu dans « La prisonnière » et prend également un caractère quelque peu énigmatique :

> « Pas plus que mon déplacement dans le temps, pas plus que le fait de regarder une jeune fille assise auprès de moi sous la lampe qui l'éclaire autrement que le soleil quand, debout, elle s'avançait le long de la mer, cet enrichissement réel, ce progrès autonome d'Albertine n'étaient la cause importante de la différence qu'il y avait entre ma façon de la voir maintenant et ma façon de la voir au début à Balbec »[3].

[3] Marcel Proust, « La prisonnière », *À la recherche du temps*

Ici encore, l'« autonomie » désigne une transformation de la perception avec l'affirmation paradoxale d'une existence propre de l'objet perçu. Ce « progrès autonome » d'Albertine manifeste ainsi l'individualisation de la perception, parce que le regard cesse de projeter ses habitudes pour laisser advenir la singularité de l'autre, irréductible aux catégories sociales ou aux intérêts personnels.

Ces expériences narratives montrent d'emblée que l'autonomie excède le cadre strictement politique. Elle concerne aussi la manière dont nous regardons, jugeons, habitons le monde. Entre la liberté esthétique et l'indépendance civique, entre l'expérience intime et l'organisation collective, se déploie toute la polysémie d'un terme qui sera ici interrogé dans ses tensions et ses antinomies. Si le terme d'autonomie semble être courant aujourd'hui, l'usage de ce terme est loin d'être banal selon les époques. Les connotations positives que l'on trouve aujourd'hui ne se sont pas toujours imposées d'où la nécessité d'interroger ses contours et ses emplois. En l'occurrence, dans *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, on en trouve même une défini-

perdu, Paris, édition numérique pour le trentième anniversaire de l'entrée dans le domaine public, 2017, p. 1990.

tion assez particulière dans les domaines de l'Histoire ancienne et de la politique :

> « sorte de gouvernement anarchique où le peuple se gouverne par cantons, se donnant des chefs pendant la guerre & des juges pendant la paix, dont l'autorité ne dure qu'autant qu'il plaît à ceux qui la leur ont conférée. Hérodote rapporte que cette espece d'administration précéda la monarchie chez les anciens Babyloniens : & l'on dit qu'elle a encore lieu parmi plusieurs peuples de l'Amérique septentrionale, dans l'Arabie deserte, & chez les Tartares de la haute Asie »[4].

Ce commentaire révèle un autre aspect, l'« autonomie » y désigne une forme d'organisation sans stabilité, où le pouvoir circule sans s'institutionnaliser. Loin de l'idéal moderne d'émancipation, l'autonomie apparaît comme un état précaire, intermédiaire entre la nature et la monarchie, associée à des sociétés perçues comme « primitives » par les encyclopédistes. Ici, l'autonomie n'est pas exaltée, car elle est tenue pour synonyme d'anarchie, voire de désordre. Cette perspective éclaire la relativité historique du terme. Ce que le narrateur

[4] Lien : https://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v1-3750-0/?query=autonomie (Dernière visite, 13 octobre 2025).

de Proust valorise comme expérience d'ouverture perceptive, ce que nous revendiquons aujourd'hui comme principe de liberté individuelle ou d'autodétermination collective, pouvait être, au XVIIIe siècle, perçu comme une absence de structure légitime. Autrement dit, l'autonomie ne va pas de soi, elle peut être valeur ou défaut, conquête ou carence, selon le cadre d'interprétation. L'abbé Jean-Baptiste Dubos, dans son *Histoire critique de l'établissement de la monarchie françoise dans les Gaules,* paru en 1734, relie explicitement cette notion à la souveraineté en soulignant son caractère antique :

> « Le privilège de se gouverner sous un nouveau souverain, suivant des loix qu'il n'a point faites et qui sont plus anciennes dans le pays que sa domination, est si considerable, que les villes grecques à qui les romains l'avoient accordé, en faisoient mention dans la legende des monnoyes qu'elles frappoient : elles s'y glorifient de leur autonomie. C'est le nom qu'on donnoit en grec au privilege dont il est ici question »[5].

Par contraste avec la définition ultérieure et dépréciative de l'Encyclopédie, Dubos insiste,

[5] Abbé Jean-Baptiste Dubos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie françoise dans les Gaules: Tome II*. Paris, Osmont, 1734, p. 487.

dans son *Histoire critique de l'établissement de la monarchie françoise dans les Gaules*, sur l'ancrage antique de la notion. L'« autonomie » y désigne le privilège concédé par Rome à certaines cités grecques de conserver leurs propres lois, antérieures à la domination impériale. Elle apparaît ainsi comme un statut juridique reconnu, au point d'être fièrement affiché sur les monnaies. Cette référence à l'Antiquité rappelle que l'autonomie ne s'entend pas d'abord comme un idéal abstrait de liberté, mais comme un rapport de souveraineté modulé, inscrit dans des pratiques politiques et symboliques. Elle souligne également une forme de tolérance impériale comme si l'autonomie politique naissait dans un contexte de marginalité avec une mini-conquête de souveraineté dans un espace plus grand. Le mot, issu de l'association grecque *autos* et *nomos*, a une origine étymologique incontestable ; le *Dictionnaire de l'Académie française* en atteste l'usage en français dès le XVIe siècle [6].

Cette exigence de lucidité sur la condition de la liberté a été placée au centre de la réflexion de Cornelius Castoriadis, qui a

[6] *Dictionnaire de l'Académie française,* 9e édition, https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9A3281 (Dernière visite, 13 octobre 2025).

consacré toute son œuvre à penser l'autonomie comme problème d'institution sociale. Le mot « lucidité » revient très souvent dans toute l'œuvre de Castoriadis puisqu'il correspond à la manière dont les êtres humains peuvent s'orienter dans les labyrinthes qu'ils ont eux-mêmes conçus. Ce mot rappelle à bien des égards ce qu'en disait Albert Camus dans *Le mythe de Sisyphe* : « J'installe ma lucidité au milieu de ce qui la nie. J'exalte l'homme devant ce qui l'écrase et ma liberté, ma révolte et ma passion se rejoignent alors dans cette tension, cette clairvoyance et cette répétition démesurée »[7].

Pour Castoriadis, la question engage l'« institution globale de la société », qu'il aborde selon trois approches conjointes – philosophique, psychanalytique et politique. Être autonome ne signifie pas faire ce que l'on désire, mais se donner ses propres lois[8]. L'étymologie grecque (*autos* et *nomos*) indique plutôt que le mot suppose toujours une relation au *nomos*, c'est-à-dire au partage, aux usages, aux règles instituées par lesquelles une société se

[7] Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe,* édition électronique conçue par l'Université de Chicoutimi, 2011, p. 85.
[8] Cornelius Castoriadis, « Phusis, création, autonomie », *Fait et à faire. Carrefours du Labyrinthe V*, Paris, Seuil, 1997, p. 198.

constitue et se représente elle-même[9]. Les lois explicites et les mœurs implicites définissent ensemble les conditions initiales de toute socialisation ; sans elles, il n'y a pas d'humanité possible. L'autonomie se comprend alors comme une autocréation collective. Les hommes, en établissant leurs règles collectivement, se définissent eux-mêmes comme type anthropologique. Dès lors, la distinction entre individu et société perd de sa pertinence. En effet, l'individu est une fabrication sociale, produit et porteur des significations instituées par le *nomos*. C'est pourquoi l'autonomie est d'abord un problème politique. Elle coïncide avec la démocratie, car il n'y a autonomie véritable que lorsque le peuple se donne lui-même ses lois. Si le *nomos* est confisqué par un petit nombre (la définition de l'oligarchie), l'autonomie disparaît et nous retombons dans l'hétéronomie, qui se traduit politiquement par la domination effective d'un petit nombre d'individus. Castoriadis nous invite ainsi à penser l'entrelacement d'*autos*, de *nomos*, de *démos* et de *kratos*. Dans ce cadre, la liberté individuelle n'est jamais dissociable de la capacité collective à instituer, contester et transformer ses

[9] Cornelius Castoriadis, « Quelle démocratie ? », *Figures du pensable. Carrefours du Labyrinthe VI*, Paris, Seuil, 1999, p. 145.

propres règles[10]. Autonomie et démocratie désignent, en ce sens, une même dynamique d'autocréation sociale fragile et improbable, constitutive de notre humanité politique. Comme le souligne Philippe Caumières dans un ouvrage consacré à l'autonomie chez Castoriadis, « c'est la prise de conscience des difficultés qu'elle pose qui va pousser ce dernier à explorer de nouvelles galeries dans ce labyrinthe qu'est le domaine du pensable »[11].

[10] Cornelius Castoriadis, « Quelle démocratie ? », *Figures du pensable. Carrefours du Labyrinthe VI*, Paris, Seuil, 1999, p. 145.
[11] Philippe Caumières, *Castoriadis, Le projet d'autonomie,* Paris, Michalon, 2007, p. 8.

I. L'improbabilité constitutive de l'autonomie

Affirmer le caractère social-historique de l'autonomie revient à rappeler qu'elle fut d'abord une signification née à une époque donnée, la Grèce antique et en particulier le V^e^ siècle av. J.-C. à Athènes, lorsqu'une société s'est interrogée sur les principes de l'activité politique. La pratique de l'interrogation (philosophie) est née de pair avec la politique (réflexion sur les conditions de l'agir collectif). La politique prenait ainsi son sens à partir de la démocratie consistant à déterminer collectivement des règles à suivre. Cette prise de conscience fut comme un éclair de lucidité dans l'histoire des civilisations puisqu'au sein d'une société donnée, des hommes étaient capables de comprendre que l'institution imaginaire de la société – le fait de créer des normes sociales – était en réalité une auto-institution dont ils étaient eux-mêmes la source. Toute la philosophie de Castoriadis est concentrée sur cette équation consistant à prendre de manière parallèle les questions de l'*autos* et du *nomos*. Sur la pente hétéronomique naturelle des sociétés humaines, Athènes incarne ce retournement réflexif de la conscience : la

volonté d'avoir prise sur un destin collectif, d'assumer lucidement la part instituante de l'imaginaire social, et d'orienter l'avenir non plus comme une fatalité mais comme une œuvre commune. Car si l'autonomie est possible comme création sociale-historique, elle se heurte à une donnée anthropologique plus fondamentale, la psyché humaine elle-même. En réalité, Castoriadis envisage, à partir de la psychanalyse, de considérer le second terme de l'équation, le rôle de la psyché dans l'imaginaire pour comprendre la réalité de l'institution imaginaire de la société. Avant d'être socialisés, les individus sont pris dans un narcissisme primaire qui les enferme dans leurs propres représentations et les rend rétifs à l'altérité : « La psyché n'est pas réductible à l'inconscient. L'inconscient est un mode d'être de la psyché, une de ses dimensions essentielles, mais il n'épuise pas celle-ci. La psyché est activité représentative et affective, et cette activité ne peut jamais être entièrement présente à elle-même »[12].

Ce passage met en évidence la distinction fondamentale que Castoriadis établit entre psyché et inconscient. La psyché renvoie à la

[12] Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975, p. 408.

totalité de la vie psychique, comprise comme une activité créatrice de représentations et d'affects. Elle constitue la puissance imaginaire radicale de l'être humain, irréductible à toute explication biologique ou sociale. L'inconscient, quant à lui, n'est pas un domaine séparé ou clos, il est une dimension constitutive de la psyché, l'expression du fait que cette activité ne peut jamais coïncider entièrement avec elle-même. Autrement dit, l'inconscient est la part de la psyché qui échappe à la maîtrise consciente, mais qui reste néanmoins productrice de significations et de formes nouvelles. Tandis que Freud décrivait surtout un réservoir de désirs refoulés, Castoriadis insiste sur la dimension créatrice de l'inconscient. Ainsi, la psyché englobe l'ensemble des processus psychiques, tandis que l'inconscient en désigne le versant inépuisable et non transparent, celui par lequel l'imaginaire radical se déploie au-delà de toute conscience. La société n'émerge qu'en contraignant, transformant et orientant cette psyché close vers un espace commun de significations. C'est pourquoi, dès l'origine, l'autonomie se révèle contingente car elle doit lutter à la fois contre la pente hétéronomique des sociétés et contre la résistance de la psyché individuelle à toute

ouverture au collectif.

1. Psyché et socialisation

La théorie de Castoriadis s'enracine dans une anthropologie psychanalytique. Car c'est en partant de la structure de la psyché que l'auteur rend intelligible la difficulté anthropologique de l'autonomie. « La psyché *n'est pas* l'individu ; la psyché *devient* individu uniquement dans la mesure où elle subit un processus de socialisation »[13].

Le verbe *devenir* est ici central. Il indique que l'individu ne relève pas d'une essence ou d'une substance toujours déjà constituée, il est un être en genèse, qui advient dans et par la rencontre avec le social. La psyché, en elle-même, n'est qu'un flux de représentations, de désirs et d'affects, une monade close sur sa propre jouissance. Pour qu'il y ait véritablement individu, il faut que cette psyché soit arrachée à sa clôture, qu'elle se confronte à l'existence d'autrui et qu'elle se transforme à travers l'incorporation des significations et des règles d'une société. Le « devenir » désigne donc à la fois une temporalité et une transformation ; l'individu ne préexiste pas

[13] Cornelius Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire », *Les carrefours du labyrinthe III*, *Le monde morcelé,* Paris, Seuil, 1990, p. 52.

à la socialisation, mais il se forme en s'ouvrant à l'altérité[14]. L'individu est, en ce sens, une construction sociale-historique. Cette insistance sur le devenir a deux conséquences majeures. D'une part, elle déconstruit l'opposition naïve entre individu et société, parce que ce que nous appelons individu n'est rien d'autre qu'une psyché façonnée par le social. D'autre part, elle éclaire la difficulté de l'autonomie. En ce sens, si l'individu n'est jamais donné, mais toujours en train de se constituer, alors l'autonomie n'est pas un état stable mais un processus fragile, toujours exposé à la tentation du repli narcissique et aux clôtures hétéronomes. Cette interrogation sur la spécificité de l'être humain est au cœur de sa pensée. En effet, l'être humain est monstrueux dans la mesure où il représente une psyché socialisée. En d'autres termes, la société est possible à partir d'un abandon relatif de ce narcissisme primaire, mais le sujet vit l'imposition sociale comme une forme de frustration.

La psyché est à l'origine un flux de représentations et d'affects, une « monade » close sur elle-même[15], tournée vers sa jouissance

[14] La notion d'*indivis,* signifiant indivisible rencontre ici des limites puisque l'individu n'est pas pensé séparé des autres, mais plutôt en complémentarité.

[15] Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société,* Paris,

propre. Elle demeure « radicalement folle » et « inapte à la vie » tant qu'elle n'a pas rencontré la contrainte d'un monde partagé. La socialisation désigne précisément ce travail d'arrachement : « La société a aussi pour but de ramener de force la psyché à la 'réalité' et de la réinsérer dans un milieu où il y a d'autres individus, et des choses qui sont 'vraiment' des choses »[16].

L'accès à l'altérité suppose la rupture de cette clôture, la reconnaissance qu'il existe d'autres foyers de désir et d'action. Cette perspective rejoint celle de Piera Aulagnier, qui a montré combien le narcissisme primaire enferme le sujet dans une représentation de soi comme totalité autosuffisante. Comme elle l'écrit :

> « À partir de ces constatations on peut définir comme suit ce qui spécifie la représentation pictographique : la mise-en-forme d'un perçu par laquelle se présentent, dans l'originaire et pour l'originaire, les affects dont il est successivement siège, activité inaugurale de la psyché pour laquelle toute représentation est toujours auto-référente et reste à jamais indicible, ne pouvant répondre à aucune des

Seuil, 1975, p. 437.

[16] Cornelius Castoriadis, « De la Monade à l'autonomie », *Les Carrefours du Labyrinthe V, Fait et à faire,* Paris, Seuil, 1997, p. 94.

> lois auxquelles doit obéir le dicible, pour élémentaire qu'il soit. Cette spécularisation soi-monde démontre l'ambiguïté de l'acception, donnée couramment au concept de narcissisme primaire. Si le représentant est le monde, et inversement, cette réflexion 'folle' du monde par le représentant fait que ce dernier se présente à lui-même comme reflet du 'tout' ou comme reflet du 'néant' : Eros et Thanatos signent de leur nom deux autoprésentations qui subsument la totalité de l'existant »[17].

Ce passage met en évidence le paradoxe de l'expérience originaire dans la mesure où la psyché, dans sa clôture initiale, ne distingue pas encore le dehors du dedans. Elle se vit à la fois comme totalité absolue et comme néant possible, oscillant entre l'illusion d'une toute-puissance et la menace de l'annihilation. Dans cette « spécularisation soi-monde », l'auto-représentation narcissique exclut toute altérité. Le monde est le soi, et le soi est le monde. Le surgissement de l'autre – les parents, le langage, les règles – introduit alors une fracture nécessaire qui oblige la psyché à renoncer à l'illusion d'une toute-puissance originelle. Cependant, cette ouverture de-

[17] Piera Aulagnier, *La violence de l'interprétation : du pictogramme à l'énoncé,* Paris, PUF, 2003, p. 41 (édition numérique pour les citations de cet ouvrage).

meure précaire car la psyché garde toujours la tentation du repli, la nostalgie de sa clôture initiale. Ainsi comprise, l'autonomie est d'emblée une entreprise périlleuse puisqu'elle naît contre cette pente naturelle, dans l'effort de transformer une psyché résistante à l'altérité en sujet capable de reconnaître des significations communes. Comme l'écrit Piera Aulagnier, « on peut évidemment qualifier de narcissique la réduction du monde à un 'néant', qui réfère, de fait, à un état de la psyché, mais dans ce cas s'effondre l'idée d'une étape originelle et paradisiaque où la psyché ne percevait dans le monde qu'une totalité pleine s'offrant comme preuve de son tout-pouvoir sur le plaisir »[18].

Ce commentaire souligne que le fantasme d'une plénitude originaire n'est pas une étape harmonieuse mais une construction rétroactive, nourrie par la spécularisation soi-monde avec l'imaginaire de la psyché se réfléchissant elle-même comme totalité close, oscillant entre plénitude et néantisation. Dans cette perspective, l'apport de Piera Aulagnier éclaire la thèse de Castoriadis selon laquelle «

[18] Piera Aulagnier, *La violence de l'interprétation : du pictogramme à l'énoncé,* Paris, PUF, 2003, p. 41 (édition numérique pour les citations de cet ouvrage).

la psyché est son propre objet perdu »[19]. La psyché ne retrouve jamais ce point d'unité absolue, elle l'a perdu dès l'instant où elle s'est ouverte à l'altérité, mais elle en garde la nostalgie comme une hantise.

Comme l'a repéré Piera Aulagnier, la spécularisation soi-monde enferme la psyché dans une représentation auto-référentielle qui oscille entre plénitude et néant, produisant ainsi l'illusion d'un état paradisiaque d'auto-suffisance. En mettant l'accent sur la clôture spéculaire, Aulagnier conserve encore une tonalité proche du langage lacanien, où l'accent est porté sur l'image et sur le miroir comme moment constitutif du sujet. Or, pour Castoriadis, réduire l'imaginaire à une fonction spéculaire ou à un simple leurre, c'est manquer son essence créatrice. Il le souligne dans *Les Carrefours du Labyrinthe* dans un texte publié en 1978 :

> « Si l'imaginaire est platement réduit au 'spéculaire' (donc, à la simple 'image de...' quelque chose de préexistant, prédéterminé, et donc aussi déterminé) et, de là, mélangé dans une confusion lamentable avec le 'leurre' et l'"illusion', alors le sujet est définitivement

[19] Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975, p. 433.

> méconnu comme imagination radicale, auto-altération indéterminable, perpétuelle, immaîtrisable, donc aussi comme sujet d'une auto-altération possible dans et par cette activité pratico-poiétique qu'est l'analyse »[20].

Le sujet n'est pas d'abord l'effet d'une image spéculaire ou le produit d'une « Loi » symbolique. Le langage lacanien du « père symbolique » et de la « Loi » masque le fait que ces notions ne sont rien d'autre que des significations imaginaires sociales instituées à un moment historique donné.

> « Le terme de 'symbolique' tel qu'il est employé en France par certains courants psychanalytiques correspond en réalité à une composante de certaines significations imaginaires sociales, leur normativité instituée ; bien que ces significations soient, chaque fois, instituées avec un contenu particulier, il laisse (et on laisse) entendre que, derrière elles, se tient une normativité non positive […] Ainsi parle-t-on par exemple de 'père symbolique' – ce qui ne veut rien dire de plus que le père institué »[21].

En posant derrière l'institution effective une supposée normativité transhistorique,

[20] Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du Labyrinthe,* Paris, Seuil, 1978, pp. 78-79.

[21] Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975, note 9 p. 351.

les lacaniens reconduisent une hétéronomie radicale du sujet. L'inconscient n'est pas un langage, et chercher « ce qui parle » dans l'inconscient revient à chercher un fondement hétéronomique imaginaire. Castoriadis inverse ce paradigme dans la mesure où l'imaginaire est un flux de représentations, auto-créateur et immaîtrisable, qui ne se réduit ni au spéculaire ni au symbolique. L'analyse ne vise pas la soumission à une « Loi » transcendante, elle est confrontation avec l'Abîme (*Abgrund*), condition même de toute création. Loin d'être condamné à une hétéronomie définitive, le sujet se constitue dans la tension entre clôture et ouverture, entre la nostalgie d'un objet perdu et la possibilité de transformer ses propres significations. Dans cette perspective, on comprend l'influence de Piera Aulagnier sur Castoriadis car son concept de spécularisation a ouvert la voie à l'idée d'une clôture originaire, même si Castoriadis radicalise la thèse en montrant que la psyché est « son propre objet perdu ». Contrairement à Lacan, chez Castoriadis, l'objet perdu n'est pas l'effet d'une structure langagière, mais l'expression du primat anthropologique de l'imagination radicale. C'est grâce à cette anthropologie enracinée dans la psychanalyse que Castoriadis

a pu définir l'imaginaire comme élément humain fondamental. Le passage à la société est fondamental pour que la psyché survive grâce à l'institution d'un symbolisme institutionnel dans lequel les psychés socialisées se reconnaissant tout en n'abandonnant jamais la nostalgie de ce premier moment. Dans *La Prisonnière*, Proust décrit les derniers instants de Bergotte devant *La Vue de Delft* de Vermeer :

> « Enfin il fut devant le Vermeer qu'il se rappelait plus éclatant, plus différent de tout ce qu'il connaissait, mais où, grâce à l'article du critique, il remarqua pour la première fois des petits personnages en bleu, que le sable était rose, et enfin la précieuse matière du tout petit pan de mur jaune. Ses étourdissements augmentaient ; il attachait son regard, comme un enfant à un papillon jaune qu'il veut saisir, au précieux petit pan de mur »[22].

Ce passage illustre parfaitement la nostalgie de la psyché pour une plénitude originaire qu'elle ne peut retrouver qu'à travers la médiation esthétique. L'obsession du « petit pan de mur jaune » condense cette quête. Le tableau ne retient plus l'attention dans son ensemble, car le narrateur y trouve une par-

[22] Marcel Proust, « La Prisonnière », *À la recherche du temps perdu,* Paris, édition numérique pour le trentième anniversaire de l'entrée dans le domaine public, 2017, p. 2096.

celle de couleur qui attire l'attention, comme si le regard se fixait sur une pure intensité sensible. L'image de l'enfant courant après un papillon dit bien le retour vers une expérience originaire, immédiate, non médiatisée par le langage ou la fonction sociale de l'art. Cependant, cette réminiscence n'est possible que dans l'instant de la perte (Bergotte meurt quelques lignes plus tard) et par le biais d'une institution symbolique – la peinture, l'écriture, la critique d'art. La psyché ressaisit l'éclat de l'originaire dans un cadre déjà socialisé et symbolisé. C'est exactement ce qu'évoquent Aulagnier et Castoriadis avec la nostalgie de la clôture première (plénitude de l'image, autosuffisance narcissique) qui revient comme hantise, en ne se vivant qu'à travers des médiations instituées. Ainsi, ce « petit pan de mur jaune » apparaît comme métaphore de l'objet perdu de la psyché, à savoir le fragment lumineux d'un tout inaccessible, indice de ce qui a été perdu et que seule l'imagination, dans son flux de représentations, peut encore produire comme intensité.

Cette scène proustienne illustre, sur le plan esthétique, ce qui se joue de manière plus large dans l'expérience humaine, à savoir

l'impossibilité de revenir à une plénitude originaire et la nécessité d'assumer la médiation des formes instituées. La psyché, comme la société, ne peut survivre qu'en acceptant de transformer la perte en création, en inscrivant l'absence de fondement dans des dispositifs symboliques partagés. Ce que l'expérience esthétique dévoile à travers la couleur ou la mémoire, l'expérience politique l'assume par l'institution collective de normes. Dans les deux cas, l'autonomie naît non pas d'un retour impossible à l'originaire, mais d'un travail permanent sur la perte et sur l'incomplétude. On pourrait s'étonner de voir Castoriadis critiquer ensuite l'élaboration d'un contrat social (défini comme institution de normes collectives au sens large) à partir de considérations issues de l'anthropologie psychanalytique. En un sens, il refuse la tentation du dernier Freud de réduire le social à un prolongement du psychique – comme si la société n'était que l'extension de l'Œdipe. Plutôt que de disqualifier la psychanalyse, il en déplace le cadre. En réalité, la psyché est close et ne survit qu'en s'ouvrant à l'historicité des institutions. *In fine,* l'imaginaire est à la fois anthropologique puisqu'il renvoie à la puissance originaire de la psyché et historique puisqu'il ne prend sens

qu'à travers les significations créées par une société.

2. Le contrat social comme rupture fragile

L'autonomie, écrit Castoriadis, « n'est pas donnée une fois pour toutes ; elle est une création sociale-historique toujours menacée »[23]. Cette création suppose une double rupture. D'une part, l'enjeu est de reconnaître que les lois et significations sociales ne viennent ni des dieux, ni de la nature, mais des hommes eux-mêmes. Ainsi, par exemple, Athènes au V^e^ siècle av. J.-C. inaugure ainsi un moment unique de lucidité en percevant que la société est auto-institution. D'autre part, il appert nécessaire d'instituer des dispositifs politiques qui permettent au *démos* d'assumer explicitement la responsabilité de ses lois, ce qui définit la démocratie comme « le seul régime où les hommes se donnent eux-mêmes leurs institutions, en sachant qu'ils les font »[24]. Néanmoins, cette conquête reste fragile, car les sociétés tendent toujours à retomber dans l'hétéronomie, c'est-à-dire à attribuer leurs normes à une source extérieure – divinité, raison de l'histoire, nature des choses. « L'al-

[23] Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975, p. 485.
[24] Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du Labyrinthe II, Domaines de l'Homme*, Paris, Seuil, 1985, p. 323.

ternative est simple, notait Castoriadis : ou bien les hommes savent qu'ils font leurs lois, ou bien ils les posent comme venant d'ailleurs »[25].

De là vient le caractère tragique du projet d'autonomie. Il ne repose sur aucun fondement extra-social, mais sur l'acceptation lucide d'un chaos originaire d'où surgissent sans cesse de nouvelles significations. La démocratie n'est pas l'accomplissement d'un ordre rationnel, elle entretient plutôt une interrogation collective permanente, toujours exposée au risque d'être recouverte par les séductions de l'hétéronomie, elle est d'ailleurs le seul régime ouvrant constamment l'histoire à de nouvelles significations imaginaires.

L'anthropologie politique de Castoriadis nous conduit à interroger le moment où la *polis* grecque est apparue, puisque autonomie et démocratie constituent deux significations imaginaires nées en Grèce. Il existe un lien indissoluble entre ces deux termes, que l'on peut saisir dans l'invention de la tragédie. La lucidité grecque se donne en effet à voir sur la scène du théâtre, lieu où la communauté se

[25] Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du Labyrinthe VI, Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999, p. 129.

représente à elle-même ses propres conflits et ses propres limites. La psyché, définie par Castoriadis comme un flux permanent de représentations, d'affects et d'intentions, trouve ici une scène sociale qui déploie ce mouvement dans un espace collectif. Le passage de la clôture psychique à l'institution politique prend alors la forme d'une mise en représentation publique, où se joue la possibilité même d'une autonomie. La démocratie athénienne est inséparable de cette pratique tragique. Ce n'est pas seulement une organisation juridique, mais un mode de confrontation à l'imaginaire. La tragédie met en question les mythes, expose la contingence des lois et donne à voir la fragilité des significations partagées. Elle articule ainsi le travail de la philosophie naissante et l'expérience politique du débat, en rendant visible le fait qu'aucune norme ne se fonde en dehors de l'institution humaine. Castoriadis en tire une conséquence décisive, la vérité n'est pas une substance éternelle, mais une invention sociale-historique née de cette capacité de mise en question. Comme il l'écrit :

> « La visée, volonté, désir de vérité, telle que nous l'avons connue depuis vingt-cinq siècles, est une plante historique à la fois vivace et fragile. La question se pose de savoir si elle

> survivra à la période que nous traversons. (Nous savons qu'elle n'avait pas survécu à la montée de la barbarie chrétienne, et qu'il a fallu un millénaire pour qu'elle resurgisse.) Je ne parle pas de la vérité du philosophe, mais de cette étrange déchirure qui s'institue dans une société, depuis la Grèce, et la rend capable de mettre en question son propre imaginaire »[26].

Lorsque Castoriadis écrit que « la visée, volonté, désir de vérité […] est une plante historique à la fois vivace et fragile », il choisit une image organique pour rendre sensible ce qu'il entend par contingence de l'autonomie. Une plante peut croître et se déployer, mais elle reste exposée aux intempéries, au dessèchement, à l'arrachage. Sa vitalité ne lui vient pas d'un fondement immuable, mais plutôt des conditions concrètes de son milieu. De même, l'autonomie et la vérité ne sont pas des essences éternelles, mais des créations historiques qui peuvent disparaître et réapparaître selon les contextes. Ce choix métaphorique permet de comprendre deux choses essentielles. D'une part, l'autonomie est vivace, elle a la force de ressurgir même après des effacements prolongés, comme ce fut le cas après la

[26] Cornelius Castoriadis, *La Société bureaucratique, 1.Les Rapports de production en Russie*, Paris, éditions Christian Bourgeois, 1990, p. 59.

« barbarie chrétienne », quand il fallut un millénaire pour qu'une interrogation lucide renaisse en Europe. D'autre part, elle demeure précaire dans la mesure où rien ne garantit sa survie, chaque société pouvant retomber dans l'hétéronomie, en naturalisant ses normes ou en les rapportant à une transcendance.

L'analyse du projet d'autonomie fait ressortir les strates dominantes des imaginaires et en particulier des imaginaires occidentaux. La « barbarie chrétienne » désigne en outre le moment où cet imaginaire s'impose au point d'influencer les codes juridiques et politiques des sociétés occidentales. L'autonomie se lit parfois au creux des moments hétéronomes où les contradictions poussent à une remise en cause de l'imaginaire d'une époque. L'histoire offre en ce sens une série d' « hégémonies brisées »[27] qui correspondent à des idéologies ultradominantes s'imposant dans certains univers sociaux. Castoriadis s'évertue à montrer que l'autonomie n'a pas de nécessité extrinsèque. Vouloir déchiffrer l'histoire à partir d'une épiphanie de l'autonomie, c'est indirectement renouer avec l'illusion déterministe d'une philosophie de l'histoire. Nonobstant ce rappel, on pourrait presque analyser

[27] Rainer Schürmann, *Des hégémonies brisées,* Paris, T.E.R, 1996.

la succession des imaginaires sociaux-historiques en posant le constat suivant : plus un imaginaire est hégémonique et indépassable, plus il abrite des failles susceptibles de réanimer une volonté instituante pouvant dévoiler des espaces d'autonomie. On voit ici que l'autonomie se conquiert dans les marges comme résistance à un projet de socialisation comme si elle était dans une certaine mesure un rebond[28].

Castoriadis se démarque radicalement des théories classiques du contrat social. Tandis que Hobbes cherchait un fondement sécuritaire garantissant la survie des individus par la soumission à un pouvoir souverain, Castoriadis voit une hétéronomie renouvelée, puisque la source de la loi demeure extérieure aux citoyens. Quant à Rousseau, sa volonté générale vise bien à affirmer l'autonomie du peuple, mais elle repose sur l'illusion d'une transparence immédiate du collectif à lui-même. Or, comme le souligne Castoriadis, « il

[28] Ici, on voit d'ailleurs que tous les sens du mot « autonomie » en français reposent sur ce présupposé. On dit qu'il y a une revendication d'autonomie au sens politique pour souligner l'indépendance d'une partie par rapport à un ensemble politique donné (une colonie, un territoire, un archipel, une région). Le terme d'autonomie lorsqu'il concerne la santé d'un individu vient également rappeler que l'individu n'est pas dans une situation de dépendance physique vis-à-vis de l'extérieur.

n'y a pas de volonté générale donnée une fois pour toutes, il n'y a que l'activité instituante des hommes qui, collectivement, interrogent et transforment leurs propres lois »[29].

Le contrat social, dans sa version rousseauiste, masque encore la dimension tragique et contingente de l'auto-institution en la présentant comme un acte fondateur qui garantirait l'unité et la légitimité pour l'avenir. Pour Castoriadis, au contraire, le seul « contrat » véritable est la reconnaissance que la société n'a d'autre fondement qu'elle-même, et que cette auto-création doit rester un processus ouvert, toujours vulnérable au retour de l'hétéronomie[30]. En d'autres termes, l'autonomie implique *de facto* une lucidité sur le fait premier de l'auto-institution imaginaire de la société. Ici, Castoriadis présente le parcours de l'autonomie comme un labyrinthe avec des effets d'illusions et des obstacles majeurs. Le carrefour de l'Antiquité et du monde moderne est caractérisé par la fragilité de cette signification imaginaire de l'autonomie, occultée et quasiment en voie de disparition. Gilles Lipo-

[29] Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du Labyrinthe IV, La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 164.

[30] Christophe Premat, « L'autonomie comme mise en équation de la liberté et de l'égalité », *Revue internationale des sciences sociales,* 2006/4, n. 190, pp. 737-750.

vetsky a montré comment cette conception d'une « auto-institution » sociale parcourt la modernité :

> « Critique de l'illusion et des magies de la profondeur qu'il faut replacer dans une durée beaucoup plus longue, celle des sociétés modernes qui, dans leur expérimentation historique, se définissent par leur rejet de tout assujettissement à un modèle extérieur, transcendant ou reçu, et corrélativement par la visée d'une auto-institution, autoproduction du social par lui-même. Dans une société dont la visée est de se maîtriser de part en part, de se faire, de se voir à partir de son lieu même, les formes de l'illusion cessent d'être prévalentes et sont appelées à disparaître en tant qu'ultime vestige d'une hétéronomie sociale »[31].

Ce diagnostic éclaire le contraste entre l'espoir moderne d'une maîtrise totale du social et la lucidité castoriadienne sur sa fragilité. Lipovetsky souligne la dynamique de rejet des transcendances qui caractérise la modernité et son aspiration à l'autonomie radicale. Mais en voyant dans cette logique la disparition progressive de toute illusion, il tend à minimiser ce que Castoriadis nomme la pente hétéronomique des sociétés. Car si l'autonomie est bien la visée des sociétés modernes, elle demeure toujours menacée de régres-

[31] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1998, p. 214.

sion, toujours exposée au retour de mythes, de religions séculières ou d'idéologies qui réinstallent l'illusion d'un fondement extérieur. Tandis que Lipovetsky décrit une illusion de l'auto-institution transparente, Castoriadis rappelle que cette conquête reste menacée, instable et jamais définitivement acquise.

3. Une conquête contre la pente naturelle de l'hétéronomie

Notre première thèse est que l'autonomie est toujours improbable car elle naît contre la pente naturelle de domination et de repli. Pour Castoriadis, la condition anthropologique de l'homme n'est pas d'abord celle d'un être rationnel, mais celle d'une psyché close sur elle-même, centrée sur sa jouissance propre. Avant toute socialisation, la psyché fonctionne comme une monade sans fenêtres, qui « rapporte tout à soi » et se nourrit d'un flux incessant de représentations et d'affects[32]. Ce noyau psychique est radicalement a-rationnel, a-fonctionnel, et tend à refuser toute altérité. La socialisation ne vient donc pas prolonger une disposition naturelle à la raison ou à la coopération, elle suppose une rupture violente qui arrache la psyché à son monde clos

[32] Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975, p. 408.

pour l'ouvrir à l'existence des autres. De cette expérience première naît en réalité une tension irréductible. En effet, d'un côté, la psyché garde en elle cette tendance à la clôture et au repli narcissique, de l'autre, la société exige son ouverture au commun. L'autonomie est incertaine parce qu'elle doit s'instituer contre cette pente originaire de l'âme humaine, qui nourrit aussi bien le refus de l'égalité que la tentation permanente de l'hétéronomie.

À ce premier obstacle anthropologique s'ajoute un obstacle social et politique : les sociétés, dans leur grande majorité, s'organisent sur le mode de la domination et de la naturalisation des institutions. Comme le rappelle Castoriadis, « les hommes posent leurs lois comme venant d'ailleurs, d'un dieu, de la nature ou de la raison de l'histoire »[33]. La pente naturelle des sociétés n'est pas d'assumer leur pouvoir instituant, mais au contraire de le masquer sous des justifications transcendantes. La domination oligarchique, la religion ou l'idéologie fonctionnent comme des mécanismes de recouvrement qui soulagent les individus de l'angoisse liée à la reconnaissance de leur pouvoir créateur. Ainsi,

[33] Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du Labyrinthe VI, Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999, p. 129.

le poids de la psyché individuelle et celui de l'imaginaire social convergent pour rendre l'autonomie aléatoire. Cette dernière suppose d'affronter à la fois la résistance de l'individu à sortir de sa clôture et la résistance des sociétés à se reconnaître comme auto-instituantes.

L'émergence de l'autonomie apparaît dès lors comme un « éclair » dans l'histoire, illustrée par la Cité athénienne du Ve siècle av. J.-C. ou par certaines expériences modernes comme la Révolution française ou le mouvement ouvrier. Cette lucidité n'est jamais garantie, elle doit toujours se réinventer. « L'autonomie n'est pas un état, mais un mouvement », souligne Castoriadis[34], et ce mouvement se heurte sans cesse à la pente inverse qui reconduit les hommes vers l'aliénation. Loin d'être un accomplissement naturel du progrès, elle est une création contingente, toujours menacée de se dissoudre dans l'hétéronomie qui constitue la norme historique des sociétés humaines. L'une des dernières grandes entreprises hétéronomiques est finalement la bureaucratisation du monde avec une création de deux couches sociales, un petit groupe de dirigeants et une masse d'exécutants. Cette

[34] Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du Labyrinthe II, Domaines de l'Homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 332.

forme moderne d'hétéronomie n'a plus besoin de mythes religieux ni de transcendance politique, elle s'impose *de facto* par la rationalité administrative, par la codification des procédures et par l'illusion d'une efficacité objective. Pourtant, derrière cette façade, on retrouve la même logique de confiscation du pouvoir instituant car les décisions sont centralisées, les significations sont imposées d'en haut, et les individus sont réduits à l'exécution de normes qu'ils ne peuvent ni contester ni modifier. Castoriadis voyait dans cette bureaucratisation une menace d'autant plus grave qu'elle se présente comme neutre et rationnelle, masquant sa nature hétéronomique sous les apparences d'une gestion technique. L'autonomie, au contraire, suppose que les individus et les collectifs se reconnaissent comme source de leurs propres institutions. Lorsque la logique bureaucratique triomphe, elle nie cette dimension créatrice et réduit le politique à une administration de l'existant. L'autonomie ne survit que dans les moments où les sociétés refusent la passivité, se réapproprient leur pouvoir instituant et rouvrent l'espace du questionnement. Le pouvoir instituant diffère de ce qu'on entend par pouvoir constituant, c'est-à-dire celui qui est associé

à l'écriture d'un nouvel ordre constitutionnel. D'une certaine manière, le pouvoir constituant est une espèce de pouvoir instituant, même si le pouvoir instituant ne se réduit pas à une phase inchoative (une origine constitutionnelle par exemple). Le pouvoir instituant est mobilisé en permanence dans son rapport à ce qui a été institué.

II. Conditions anthropologiques de possibilité de l'autonomie

Si l'autonomie ne peut être conçue comme un état garanti, il demeure possible d'en dégager certaines conditions anthropologiques de possibilité. Celles-ci ne relèvent pas d'un déterminisme, mais de facteurs qui rendent plus probable l'émergence d'une société consciente d'être son propre fondement. Loin d'abolir l'incertitude, elles tracent l'horizon fragile dans lequel l'autonomie peut prendre forme.

1. Reconnaissance de l'altérité

La première condition réside dans la reconnaissance de l'altérité. Nous avons vu que la psyché, dans sa clôture originaire, tend à se vivre comme totalité autosuffisante, oscillant entre plénitude et néant. Sortir de cet enfermement suppose que l'autre soit perçu comme ouverture essentielle. Emmanuel Lévinas a montré que l'altérité est première dans cette expérience ; avant même tout acte de connaissance, le visage de l'autre s'impose comme exigence éthique, rappelant au sujet qu'il n'est pas le centre du monde. Cette rencontre désarme la tentation narcissique de la psyché et la place sous le signe d'une res-

ponsabilité irréductible. Emmanuel Lévinas éclaire ce passage de la clôture psychique à l'ouverture éthique par une analyse du désir d'autrui. Comme il l'écrit :

> « Dans la séparation qui se produit par le psychisme de la jouissance, par l'égoïsme, par le bonheur, où s'identifie le Moi, le Moi ignore Autrui. Mais le désir de l'Autre, au-dessus du bonheur, exige ce bonheur, cette autonomie du sensible dans le monde, même si cette séparation ne se déduit ni analytiquement, ni dialectiquement de l'Autre. Le moi doué de vie personnelle, le moi athée dont l'athéisme est sans manque et ne s'intègre à aucun destin, se dépasse dans le Désir qui lui vient de la présence de l'Autre. Le Désir est désir dans un être déjà heureux : le désir est le malheur de l'heureux, un besoin luxueux »[35].

Ce passage montre la tension constitutive du sujet humain. D'un côté, le moi se constitue dans une jouissance égocentrée, où il se satisfait du monde comme prolongement de lui-même. De l'autre, l'irruption de l'*alter ego* vient troubler ce bonheur clos et introduire un manque inédit. Le désir de l'Autre est une ouverture excédant la logique de la satisfaction. Ainsi, pour Lévinas, le rapport à l'altérité

[35] Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité,* Paris, Livre de Poche, 1990, p. 57.

dépasse celui d'une simple reconnaissance réciproque (comme un contrat d'échange entre individus) pour introduire une rupture asymétrique. C'est l'Autre qui désarme la clôture du moi et l'oblige à se transcender. Le « malheur de l'heureux » traduit la condition anthropologique fondamentale dans la mesure où l'autonomie sensible et psychique n'est jamais suffisante. Elle est traversée par l'appel de l'autre, qui ouvre le champ éthique. Le mot d'autonomie n'est pas du tout ici entendu dans le sens antique que Castoriadis entendait revigorer, le nom apparaît en l'occurrence à quatre reprises dans *Totalité et infini*. Pour Lévinas, l'autonomie serait davantage du côté de l'illusion d'une conception séparée du monde sans qu'il y ait de contact accepté.

> « La vérité se cherche dans l'autre, mais par celui qui ne manque de rien. La distance est infranchissable et, à la fois, franchie. L'être séparé est satisfait, autonome et, cependant, recherche l'autre d'une recherche qui n'est pas aiguillonnée par le manque du besoin ni par le souvenir d'un bien perdu ; une telle situation est langage »[36].

Cette phrase met en lumière le caractère singulier du rapport à l'altérité. Lévinas in-

[36] Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité,* Paris, Livre de Poche, 1990, p. 56.

siste sur la double structure de ce rapport. En effet, la distance est « infranchissable », car je ne puis jamais coïncider avec l'autre, me confondre avec son intériorité ; pourtant, elle est en même temps « franchie », car la rencontre crée un lien, un appel auquel je ne peux pas me dérober. Ce paradoxe est ce qui fonde, selon lui, la possibilité du langage. Parler, ce n'est pas combler un manque, mais instaurer un espace où deux êtres séparés se répondent sans jamais se réduire l'un à l'autre. On voit ici comment l'autonomie, comprise d'abord comme autosuffisance de la psyché alors qu'elle était état d'instabilité radicale chez Castoriadis, est déplacée. Elle devient condition *sine qua non* d'une ouverture transfigure qui cette séparation. Le langage, chez Lévinas, est ainsi la scène où l'autonomie sensible rencontre la responsabilité éthique, où le moi se découvre lié à l'autre sans que cette relation puisse être ramenée à une dialectique du besoin.

> « La pensée européenne a toujours combattu comme sceptique, l'idée de l'homme mesure de toutes choses, bien que cette idée apporte l'idée de la séparation athée et l'un des fondements du discours. Le moi sentant, pour elle, ne pouvait pas

> fonder la Raison, le moi se définissait par la raison. La raison parlant à la première personne ne s'adresse pas à l'Autre, tient un monologue. Et inversement, elle n'accéderait à la personnalité véritable, ne retrouverait la souveraineté caractéristique de la personne autonome, qu'en devenant universelle. Les penseurs séparés ne deviennent raisonnables que dans la mesure où leurs actes personnels et particuliers de penser figurent comme moments de ce discours unique et universel. Il n'y aurait de raison dans l'individu pensant que dans la mesure où il entrerait lui-même dans son propre discours où, au sens étymologique du terme, la pensée comprendrait le penseur, où elle l'engloberait »[37].

Ce passage révèle le paradoxe constitutif de la rationalité occidentale. L'idée de Protagoras selon laquelle l'homme est mesure de toutes choses ouvrait la possibilité d'une séparation « athée », d'un discours qui ne s'appuie plus sur une transcendance, mais sur le sujet lui-même. Pourtant, cette possibilité a été rapidement neutralisée par la philosophie européenne puisque le moi sensible n'a pas été reconnu comme fondement légitime, il a dû être défini par et dans la Raison. Ainsi, la Raison parlant à la première personne

[37] Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité,* Paris, Livre de Poche, 1990, p. 69.

ne s'adresse pas à l'autre, elle se replie dans un monologue où l'individu ne devient vraiment sujet que s'il s'efface dans l'universalité d'un discours unique. La pensée, au lieu d'accueillir la pluralité des voix, englobe le penseur lui-même et le réduit à un moment de la totalité rationnelle. Lévinas critique cette absorption de la singularité dans le général, cette tendance de la pensée spéculative à totaliser le particulier sous la loi de l'universel. Dans une telle configuration, l'autonomie n'est plus l'expression d'une subjectivité singulière capable de rencontre, mais le produit d'une universalisation abstraite qui efface la relation à l'autre. L'altérité se trouve neutralisée et elle n'est plus expérience d'un visage qui m'appelle, mais simple différence intégrée dans la totalité rationnelle. Or, pour Lévinas, l'autonomie véritable ne peut se construire dans ce monologue de la raison ; elle suppose au contraire une ouverture au-delà de soi, une responsabilité suscitée par l'appel de l'autre. La vérité ne se donne pas dans la clôture d'un discours universel, mais dans le langage comme adresse, dans l'espace fragile d'une relation où la distance avec l'autre est maintenue et pourtant traversée.

C'est précisément sur ce point que la réflexion d'Axel Honneth prolonge et déplace celle de Lévinas. Lévinas situe la rencontre de l'altérité dans une dimension éthique originaire, irréductible à toute dialectique et fondatrice du langage lui-même alors que Honneth cherche à montrer comment cette exigence de reconnaissance se déploie dans la sphère sociale et institutionnelle. L'altérité n'est pas seulement l'événement du visage qui me désarme, mais la condition même de l'individuation sociale. Chacun devient sujet qu'en recevant des marques de reconnaissance dans l'amour, le droit et la solidarité. Axel Honneth décrit le parcours de cette idée en s'appuyant notamment sur une interprétation de la philosophie de Rousseau qui percevait dans l'existence humaine le besoin d'amour-propre.

> « Toute sa vie, Rousseau avait voulu mesurer les dangers et les promesses de la vie en société ; très naïvement, il présupposait qu'il était possible de distinguer, chez l'homme, entre des dispositions naturelles et une passion secondaire, venue s'ajouter après coup. Il donnait le nom d''amour-propre' à ce besoin second, culturellement produit, qui nous rend selon lui dépendants de la reconnaissance d'autrui. Il s'agissait alors d'examiner cet amour-propre du point de vue

> d'une anthropologie philosophique, afin de déterminer s'il est un malheur ou un bienfait pour l'individu et la collectivité »[38].

Axel Honneth met en lumière ici un moment décisif de la compréhension moderne de la subjectivité avec l'émergence du besoin de reconnaissance comme moteur ambigu de la vie sociale. En s'appuyant sur l'analyse rousseauiste de l'« amour-propre », Honneth montre que l'homme ne se définit pas uniquement par ses dispositions naturelles – l'« amour de soi », orienté vers la conservation et la satisfaction de ses besoins vitaux –, mais aussi par une passion seconde, culturellement produite, qui le rend dépendant du regard d'autrui. Par cette distinction, Rousseau introduit dans la pensée moderne une rupture décisive dans la mesure où l'être humain devient un être de relation, vulnérable au jugement des autres, et dont l'identité se constitue dans cette médiation sociale. Honneth relève cependant le caractère naïf de la séparation entre nature et culture que Rousseau croyait possible. Car, en réalité, il n'existe pas d'humanité « naturelle » antérieure à la reconnaissance. En effet, la dépendance à autrui n'est

[38] Axel Honneth, *La reconnaissance. Histoire européenne d'une idée,* Traduit de l'allemand par Julia Christ, Paris, Gallimard, 2020, p. 38 (édition numérisée).

pas un accident historique, mais une condition originaire de la subjectivité. Autrement dit, l'homme est d'emblée social, et ce que Rousseau appelait « amour-propre » n'est pas une déviation de la nature, mais son accomplissement paradoxal. Tandis que Rousseau voyait dans l'amour-propre la source de la corruption morale et du malheur, Honneth y discerne au contraire la matrice de toute individuation possible. Cette dépendance au regard de l'autre reste toutefois ambivalente. Elle peut être source d'aliénation, lorsque le besoin de reconnaissance se transforme en rivalité ou en honte, mais elle peut aussi devenir principe d'humanisation, lorsque la reconnaissance s'inscrit dans des formes justes : l'amour, qui donne confiance en soi ; le droit, qui assure le respect mutuel ; et la solidarité, qui fonde l'estime sociale. Ce triple cadre de reconnaissance traduit, sur le plan institutionnel et intersubjectif, ce que Lévinas avait pensé sur le plan éthique, à savoir le fait que le moi ne devienne sujet qu'à travers l'autre. *Mutatis mutandis*, la relation asymétrique décrite par Lévinas trouve, chez Honneth, un prolongement dans les structures normatives qui permettent aux individus de se reconnaître mutuellement comme égaux et dignes de res-

pect. La reconnaissance devient le moteur des luttes sociales et la condition de possibilité d'une autonomie vécue collectivement.

2. Les relations asymétriques et l'autonomie comme processus

Cette ambivalence constitutive du rapport à autrui trouve son expression la plus claire dans la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel, que l'on peut lire comme un processus de conquête progressive de l'autonomie. Le maître et l'esclave incarnent deux figures du désir de reconnaissance. En effet, le premier cherche à imposer sa supériorité pour obtenir la reconnaissance de l'autre sans le reconnaître en retour ; le second, apparemment dominé, découvre dans le travail une voie d'émancipation. L'esclave ou la valétude, selon les traductions, est celui qui dépend du maître, celui dont la conscience est d'abord façonnée par la peur[39]. Cependant, c'est précisément dans cette dépendance que s'ouvre la possibilité d'un affranchissement. En tra-

[39] Bernard Bourgeois pointe à juste titre les difficultés de traduction en français, la valétude renvoyant de manière erronée à la sphère domestique. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit,* Traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2018, p. 270 (note 1). La valétude nous paraît incarner une condition collective d'exécutant pour reprendre la terminologie de Castoriadis, le mot résonne avec cette idée d'une vassalisation, c'est-à-dire de l'acceptation d'une domination d'un pouvoir supérieur en échange d'une protection assurée par le maître.

vaillant pour satisfaire le désir du maître, il transforme la matière, et par ce geste, il découvre en lui une puissance de création et de réflexion que le maître, enfermé dans la jouissance immédiate, ignore.

Il ne s'agit pas, comme on l'a souvent écrit, d'une simple ruse de la raison, mais d'un combat véritable, d'une lutte à la fois ontologique et existentielle où l'homme trouve le sens de son humanité. C'est dans le célèbre passage intitulé *Domination et Servitude*, c'est-à-dire *l'indépendance et la dépendance de la conscience de soi*, que Hegel entreprend d'analyser ce processus fondamental de reconnaissance (*die Anerkennung*). La conscience de soi n'existe qu'en se confrontant à une autre conscience ; elle ne se découvre qu'à travers le risque de sa propre perte. La conscience que l'homme prend de lui-même est d'abord conscience de la vie. Cependant, cette conscience de la vie, en se réfléchissant, devient conscience malheureuse car elle s'oppose à la vie tout en la retrouvant en soi. Comme l'écrit Hegel,

> « De même que la vie est la position naturelle de la conscience, la subsistance-par-soi sans |'absolue négativité, de même la mort est la négation naturelle de cette même

> conscience, la négation sans la subsistance-par-soi, une négation qui demeure ainsi sans la signification, qui était exigée, de la reconnaissance »[40].

La traduction du terme hégélien *Selbständigkeit* par « subsistance-par-soi » est particulièrement éclairante, parce qu'elle restitue la nuance intermédiaire que Hegel accorde à ce concept, une nuance qu'il faut précisément distinguer de l'« autonomie » au sens fort. Le mot allemand *selbständig* combine deux racines, *selbst* (soi-même) et *ständig* (se tenant, stable, persistant). Il désigne littéralement ce qui « se tient par soi-même », ce qui possède une forme d'indépendance, une indépendance encore formelle, non réflexive. Traduire *Selbständigkeit* par « subsistance-par-soi » permet donc d'éviter la confusion avec l'autonomie, qui implique une activité rationnelle et normative de l'esprit, et de souligner que Hegel parle ici d'une indépendance encore naturelle, première, précritique. Cette *subsistance-par-soi* renvoie à une forme d'être qui tient debout par soi, sans s'être encore rapportée à soi. Elle n'est pas encore l'autonomie du sujet pensant, mais une stabilité ontologique, à savoir un maintien, une persistance de l'être en

[40] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit,* Traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2018, p. 269.

soi. Elle évoque ainsi la notion grecque d'*hypokeimenon*, littéralement « ce qui gît dessous », « le sujet » au sens premier, c'est-à-dire ce qui subsiste sous les attributs et qui supporte les prédicats. L'*hypokeimenon* désigne la substance, ce qui demeure à travers le changement, ce qui « se tient » sous le flux des déterminations. Chez Hegel, la *Selbständigkeit* joue un rôle analogue dans la mesure où elle désigne un état d'être qui se soutient dans l'existence, une stabilité interne, sans la dimension réflexive de la *Selbstbewußtsein* (la conscience de soi). Ici, l'existence est à entendre dans les termes définis par Hannah Arendt :

> « Le terme 'existence' ne désigne tout d'abord rien de plus que l'être de l'homme, indépendamment de toutes les qualités et aptitudes de l'individu analysables par la psychologie »[41].

Lorsque Hegel écrit que « la vie est la position naturelle de la conscience, la subsistance-par-soi sans l'absolue négativité », il désigne la forme immédiate de la conscience, encore inentamée par le travail du négatif. La vie, dans ce sens, représente la continuité

[41] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* suivi de *L'existentialisme français*, Paris, Payot, 2002 pour la traduction française, p. 25.

simple de l'être, une existence qui se maintient par elle-même mais qui demeure naturelle, c'est-à-dire non réfléchie. Elle est un mode d'affirmation, mais non encore de connaissance de soi. La conscience « naturelle » s'identifie naïvement à la vie. Elle existe tout en ne sachant pas véritablement qu'elle existe. Elle n'a pas encore affronté la contradiction ni intégré la possibilité de sa propre finitude. En d'autres termes, la vie, telle que l'entend Hegel, est la subsistance sans la négation, un état clos et harmonieux où la conscience ne s'est pas encore séparée d'elle-même pour se penser. Néanmoins, poursuit Hegel, « la mort est la négation naturelle de cette même conscience, la négation sans la subsistance-par-soi ». La mort, inversement, représente la pure négation, mais dépourvue de toute intériorité. Elle est l'opposé de la vie naturelle et demeure *de facto* du côté de la nature. La mort naturelle anéantit la conscience au lieu de la faire advenir. C'est pourquoi elle est, selon Hegel, une « négation sans subsistance-par-soi » car elle ne contient aucune réflexion sur soi, elle supprime sans conserver. Autrement dit, la simple opposition entre vie et mort reste encore extérieure à l'esprit. Ni la vie immédiate ni la mort brute ne produisent

la conscience. Pour que le sujet advienne, il faut une négation qui se conserve, une mort intériorisée, une confrontation avec la finitude qui ne soit pas destruction mais passage vers une forme plus haute de la liberté.

Hegel ajoute alors que cette mort « demeure ainsi sans la signification, qui était exigée, de la reconnaissance ». La mort naturelle, celle qui ne s'inscrit pas dans une relation à autrui, n'a pas de signification spirituelle. Elle reste un événement muet, sans regard, sans mémoire. Seule la mort risquée et vécue dans la lutte pour la reconnaissance acquiert une valeur existentielle, car elle engage le sujet dans un rapport à l'autre où se joue la vérité de sa liberté. La reconnaissance exige que la négation soit médiée par une autre conscience. En affrontant le risque de la mort dans le regard de l'autre, la conscience s'élève au-dessus de la simple vie. La mort, ainsi comprise, n'est pas la fin biologique du vivant, mais le moment où la conscience se détache de la vie naturelle et découvre son indépendance. L'homme devient véritablement sujet non lorsqu'il meurt, mais lorsqu'il accepte de risquer sa vie pour être reconnu, c'est-à-dire lorsqu'il intègre la possibilité de sa propre disparition sans s'y

perdre. La reconnaissance ne se réduit pas à un acte social, elle est le lieu d'une mort symbolique, d'un détachement intérieur par lequel la conscience s'élève à la liberté. Ainsi, Hegel montre que la vie sans la mort est pure naturalité, et que la mort sans la vie est destruction vide. La vérité de la conscience ne réside ni dans la conservation immédiate de la vie ni dans sa négation brutale, mais dans une dialectique du sens où la mort est vécue, traversée et dépassée. La reconnaissance devient le lieu où cette mort prend signification, elle unit la négativité et la subsistance, la peur et la liberté, le risque et le savoir de soi. C'est à ce prix que la conscience de soi accède à sa vérité en assumant la mort sans disparaître et en intégrant le négatif au cœur même de la vie.

Ce qui manque à la vie immédiate, c'est précisément cette dimension existentielle de la négativité absolue, c'est-à-dire la confrontation à l'altérité et à la finitude. La reconnaissance apparaît ainsi comme la condition d'une identité non plus vitale, mais existentielle. L'autoconscience est d'abord un être simple et exclusif, qui marque l'autre comme inessentiel, mais pour se constituer pleinement, elle a besoin d'être reconnue. L'autre

conscience lui est nécessaire pour qu'elle s'y oppose car elle est, selon Hegel, un *être-pour-soi pur* (*Reines Fürsichsein*), qui ne peut se réaliser qu'en se mesurant à un autre pour-soi. La reconnaissance n'est donc pas donnée, elle est le résultat d'un affrontement, à savoir une lutte pour la vie et pour la mort.

Au centre de cette relation, la chose occupe une place décisive. Le maître cherche à utiliser la force de l'esclave pour maîtriser la chose d'autant plus qu'il veut manifester sa domination à la fois sur le monde et sur l'homme. Mais son désir (*die Begierde*) est une négation du réel, il veut posséder sans produire, jouir sans transformer. Le maître se rapporte médiatement à l'esclave par l'intermédiaire de la chose, cet « être indépendant », et croit affirmer sa liberté alors qu'il ne fait que la déléguer. L'esclave, quant à lui, vit dans une double dépendance à l'égard du maître et à l'égard de la chose. Pourtant, c'est précisément dans cette servitude que s'amorce le processus d'autonomie. En travaillant la matière, l'esclave transforme le monde extérieur et, par là même, se transforme lui-même. Son travail n'est pas seulement un service (*dienen*), mais une formation (*Bildung*). La peur de la

mort lui a révélé la puissance de la négativité absolue ; le travail lui permet désormais d'apprivoiser cette peur et de lui donner forme. À travers la transformation de la chose, l'esclave découvre sa propre capacité de création et devient ainsi le véritable usager du monde. Le travail lui apprend à différer le désir, à penser la distance entre le besoin et la satisfaction, à inscrire sa liberté dans la durée. C'est la raison pour laquelle Hegel écrit que « c'est par la peur, le service et le travail que se forme la conscience de soi ». Le maître, en revanche, reste enfermé dans une autonomie illusoire. En refusant la médiation du travail, il se prive de la profondeur réflexive que seule la confrontation au réel permet. L'esclave, lui, devient le véritable médiateur entre l'homme et le monde et fait l'expérience de la négativité, de la limite, de la temporalité. Par le travail, il dépasse la simple obéissance et accède à la compréhension de sa propre puissance. La servitude devient ainsi le lieu paradoxal d'une libération. La conscience servile, en intégrant la peur et la contrainte, accède à une autonomie plus profonde que celle du maître.

Se dessine ce que nous pourrions appeler le paradoxe de la reconnaissance. La dépen-

dance à autrui, au lieu de constituer un obstacle à la liberté, en est la condition de possibilité. L'homme ne devient sujet que par le détour d'une altérité qui le confronte à ses limites et l'oblige à se dépasser. La liberté s'acquiert à travers l'autre dans le travail, dans le langage, dans le désir. La reconnaissance est une tension permanente, un mouvement dialectique où le moi se découvre libre à travers ce qui, d'abord, le soumet. Cette dialectique du maître et de l'esclave peut dès lors être relue comme une expérience fondatrice d'hétéronomie, c'est-à-dire de dépendance constitutive à l'autre, qui, paradoxalement, ouvre la voie à la reconnaissance et à l'autonomie. Le rapport entre maître et esclave n'est pas purement un rapport de domination ; il constitue plutôt un système d'hyperdépendance réciproque et asymétrique. Le maître dépend du travail de l'esclave pour la production matérielle et symbolique de son pouvoir, tandis que l'esclave dépend du maître pour sa survie. Cette tension dans l'asymétrie fait de la relation un espace instable où la conscience du maître finit par se vider de sens, tandis que celle de l'esclave s'enrichit d'une expérience réflexive du monde. L'hétéronomie initiale, celle de l'esclave soumis à la volonté du

maître, se renverse alors progressivement. En façonnant la matière, l'esclave découvre que la transformation du monde extérieur est aussi une transformation intérieure. Il comprend que la dépendance n'est pas pure passivité, mais une manière active d'habiter le monde. Cette dialectique devient une véritable école de reconnaissance, l'autonomie émerge dans la tension entre dépendance et réflexivité.

Ce processus trouve un écho dans l'analyse de Cornelius Castoriadis sur la séparation entre exécutants et exécutés, qui structure les sociétés hétéronomes. Dans ce clivage, le pouvoir de faire (celui des exécutants) est dissocié du pouvoir de décider (celui des dirigeants). Tant que cette séparation est vécue comme naturelle, elle engendre la soumission aux institutions établies. Lorsque les exécutants prennent conscience que la volonté des exécutants n'est pas un destin, mais une construction sociale, un mouvement d'autonomie devient possible. L'hétéronomie peut alors devenir le moteur d'une réflexion collective sur la légitimité du pouvoir et sur la capacité des individus à se donner leurs propres lois. Comme dans la dialectique hégélienne, le moment de dépendance est à traverser car

dans la compréhension de la relation asymétrique peut s'entrevoir un espace de co-création du sens. Chez Castoriadis, le mouvement ouvrier est la traduction de cet effort des exécutants à s'approprier l'imaginaire dominant pour imposer un rapport d'égalité. Le paradoxe est que les dirigeants ont besoin de faire appel à l'intelligence des exécutants pour réaliser leur volonté. C'est cette contradiction qui a rendu possible le cheminement d'une remise en question des normes dominantes et d'une certaine manière l'avènement du marxisme avant que celui ne cède également à une tendance déterministe et autoritaire.

Quod erat demonstrandum, la dialectique du maître et de l'esclave rejoint la logique castoriadienne des imaginaires sociaux instituants. En l'occurrence, les moments de tension, d'hétéronomie et de domination peuvent devenir des matrices d'innovation symbolique et politique. L'esclave hégélien, tout comme l'exécutant castoriadien, incarne la potentialité d'un renversement, celui où la conscience dominée, en prenant acte de la dépendance, découvre sa propre puissance de création. L'autonomie naît alors du cœur même de la dépendance, non comme rupture, mais comme

réinvention du rapport à l'autre et au monde commun. Néanmoins, cette lecture permet aussi de dévoiler les pièges de l'illusion d'une autonomie close sur elle-même. L'attitude du maître illustre parfaitement cette fausse autonomie. En croyant posséder une indépendance absolue, il demeure *de facto* prisonnier de son propre désir. Son rapport au monde et à l'autre est médiatisé par la consommation, non par la reconnaissance ; il nie ce dont il dépend et, ce faisant, il se prive de toute authenticité. La prétendue autonomie du maître est en réalité une hétéronomie déguisée. Son pouvoir ne repose que sur la soumission de l'esclave et sur le travail qu'il refuse d'assumer. Cette illusion révèle le paradoxe central de la liberté humaine. En effet, vouloir être libre sans reconnaître autrui conduit à une forme d'aliénation invisible, celle du désir qui se replie sur lui-même. Le maître, en refusant de reconnaître l'autre, se condamne à ne jamais être reconnu véritablement. Il vit dans un rapport narcissique au monde, où la jouissance immédiate remplace la relation et où la satisfaction du désir efface la dimension du sens. L'autonomie qu'il revendique n'est qu'une caricature, car elle ignore la médiation du négatif, le travail du temps et la nécessité du regard

d'autrui. La fausse autonomie, celle du maître hégélien, apparaît ainsi comme le contraire de la liberté authentique. En d'autres termes, elle n'est qu'une posture de souveraineté apparente, dépourvue de profondeur et d'altérité. Elle révèle ce que toute société ou tout sujet encourt lorsqu'il se pense affranchi de la relation à l'autre, à savoir une forme d'autosuffisance vide, où la conscience se coupe de ce qui la fait être. La véritable autonomie ne consiste donc pas à se détacher de toute dépendance, mais à reconnaître en l'autre la condition même de sa propre liberté. Ce n'est qu'en intégrant cette dimension de reconnaissance que l'individu échappe à la tautologie du désir et à l'illusion d'un moi se suffisant à lui-même.

3. Éducation et formation de l'esprit critique : la Bildung comme accomplissement de l'autonomie rationnelle

La dialectique du maître et de l'esclave conduit, chez Hegel, à une conception de la *Bildung* (formation) comme processus par lequel la conscience s'élève du rapport immédiat à la vie à une relation médiée à elle-même, c'est-à-dire à une véritable autonomie réflexive. Le travail, en transformant le monde,

devient la métaphore du travail de l'esprit sur lui-même. En effet, il façonne non seulement la matière, mais la conscience. La *Bildung* désigne ainsi cette élaboration progressive de la liberté, par laquelle l'homme apprend à se rapporter à ce qu'il a produit, à reconnaître dans le monde façonné la trace de sa propre activité. Ce processus, chez Hegel, correspond à une dynamique historique et culturelle où l'humanité s'éduque elle-même à la raison, en intériorisant la négativité et en dépassant la naturalité première de la conscience.

Dans ce sens, la *Bildung* prolonge le projet des Lumières (*Aufklärung*), tel que Kant l'avait défini dans sa célèbre réponse à la question *Qu'est-ce que les Lumières ?* paru originellement en 1784. Pour Kant,

> « pour propager les Lumières, il n'est rien requis d'autre que la *liberté* ; et, à vrai dire, ce qu'il y a de plus inoffensif sous ce nom, à savoir la liberté de faire un *usage public* de sa raison dans tous les domaines. Mais j'entends à présent crier de tous côtés : *Ne raisonnez pas !* L'officier dit : 'Ne raisonnez pas, faites les manœuvres !' Le fonctionnaire des finances 'Ne raisonnez pas, payez ! Le prêtre : 'Ne raisonnez pas, croyez !' (Il n'y a qu'un seul maître au monde qui dise : '*Raisonnez* autant

> que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez, *mais obéissez* !') »[42].

Ce passage de Kant constitue le cœur programmatique de sa philosophie politique et morale. Il y exprime, avec une ironie maîtrisée, le paradoxe fondateur des Lumières parce que la liberté de penser constitue à la fois la condition de l'émancipation humaine et ce que toute forme de pouvoir cherche spontanément à limiter. Lorsqu'il écrit que « pour propager les Lumières, il n'est rien requis d'autre que la liberté », Kant affirme que le progrès de la raison ne dépend ni de réformes institutionnelles immédiates ni d'une révolution sociale, mais d'un principe spirituel, celui du libre usage de la raison publique. Par raison publique, il entend la raison exercée par un individu en tant que membre d'une communauté de penseurs, c'est-à-dire en tant que citoyen du monde (*Weltbürger*), et non comme simple rouage d'une fonction. La liberté qu'il revendique est dite « inoffensive » parce qu'elle ne menace pas directement l'ordre établi, elle ne vise pas à désobéir, mais à penser librement, à examiner, à discuter. Pourtant, c'est cette liberté de juger, même inoffensive, qui appa-

[42] Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Traduction et annotations de Jean-Michel Muglioni, Paris, Hatier, 2015, pp. 9-10.

raît redoutable aux autorités, car elle ébranle la légitimité de tout commandement aveugle. Kant met alors en scène, par un effet rhétorique de crescendo, la chaîne des injonctions sociales qui résument l'ordre hétéronome : « Ne raisonnez pas ! » L'officier, le percepteur, le prêtre incarnent chacun une forme d'autorité (militaire, administrative, religieuse) qui repose sur l'obéissance sans examen. Chacune interdit à l'individu de réfléchir à la légitimité de son acte dans la mesure où il doit exécuter, payer, croire. Ces ordres ne visent pas seulement à maintenir une hiérarchie, mais à neutraliser la faculté de juger tout en empêchant la naissance de la conscience critique. Kant dénonce ici ce qu'il appelle ailleurs la « minorité » (*Unmündigkeit*), c'est-à-dire l'état de dépendance intellectuelle où l'homme reste soumis à des tuteurs qui lui assignent d'emblée une place. On trouve dans nos sociétés contemporaines des exemples très précis de ces discours injonctifs visant à contraindre à penser dans une certaine direction.

Si Hegel intègre l'autonomie dans sa dimension historique, Kant en fonde la possibilité morale. L'autonomie est, pour ce dernier, la forme même de la rationalité pratique. Être

libre, c'est agir non selon ses inclinations, mais selon une maxime que l'on pourrait vouloir ériger en loi universelle. L'éducation de l'esprit consiste donc à rendre l'homme capable de cette universalisation selon ce qu'il juge devoir être. Comme le montre à juste titre Antoine Dupront dans son cours *Qu'est-ce que les Lumières ?,* « l'exigence de l'autonomie se découvre elle-même comme une évidence de la raison, après cette longue suite de siècles où l'hétéronomie a été comme une règle du sens commun. L'homme des Lumières rejoue en vrai le mythe de Prométhée : il dérobe le feu à la divinité pour le donner – ou le rendre– aux hommes »[43].

D'une certaine manière, on pourrait dire que le geste de Castoriadis consiste à réactualiser cet esprit des Lumières, où la fragilité de l'autonomie s'entrevoit après des siècles d'obscurantisme. Au fond, ces métaphores montrent à quel point les caractérisations de l'esprit d'une époque dépendent étroitement de ce qui est valorisé dans l'imaginaire d'une société. C'est en ce sens que l'histoire ne peut être qu'une socio-histoire avec le risque d'un ethnocentrisme culturel. Castoriadis évoquait

[43]Antoine Dupront, *Qu'est-ce que les Lumières ?* Paris, Gallimard, 2016, p. III.

à plusieurs reprises cette notion de « lucidité » visant à comprendre le fait de l'auto-institution imaginaire de la société pour pouvoir dégager les caractéristiques des imaginaires sociaux. Il évoque à sa manière la lumière dont nous disposons dans le labyrinthe pour éclairer faiblement une marge de manœuvre très limitée.

> « Il faudrait parler d'un espace où cet éclairage change de nature, où par exemple il peut y avoir deux ou plusieurs sources de lumière se posant chacune comme équivalente à chacune des autres et qui, d'une certaine façon et jusqu'à un certain point, peuvent se communiquer la vue que chacune a des parois internes de sa propre sphère éclairée »[44].

Ce passage sur les éclairages et la vision introduit une métaphore essentielle pour comprendre la dynamique de la *Bildung* et, plus largement, la conception moderne de l'autonomie comme pluralisation de la raison. Parler « d'un espace où cet éclairage change de nature » revient à évoquer le passage d'une lumière unique, celle d'une vérité absolue, d'une autorité centrale ou d'un principe dogmatique à un champ où plusieurs sources lumineuses

[44] Cornelius Castoriadis, « La vérité dans l'effectivité social-historique », séminaire donné le 29 avril 1987 à l'EHESS, *Les Temps Modernes,* n°609, Paris, Juin-Juillet-Août 2000, p. 43.

coexistent et se reconnaissent mutuellement. Dans la tradition des Lumières, la lumière symbolise la raison, elle éclaire le monde, dissipe les ténèbres de l'ignorance et fonde l'émancipation humaine. L'image ici se complexifie, il ne s'agit plus d'une lumière homogène, venant d'un centre souverain (comme le Soleil de la vérité ou la clarté cartésienne), mais de plusieurs foyers de lumière équivalents. Chaque conscience, chaque culture, chaque perspective devient une source de vision partielle, éclairant un espace propre tout en demeurant susceptible de partager sa clarté avec les autres. Cette multiplicité d'éclairages évoque une raison dialogique plutôt que monologique, un modèle de la rationalité où la vérité se construit par communication et reconnaissance réciproque plutôt que par révélation.

La formule selon laquelle ces sources « peuvent se communiquer la vue que chacune a des parois internes de sa propre sphère éclairée » exprime l'idée de la médiation et de la réflexivité. En effet, chaque conscience ne voit le monde qu'à partir de sa lumière, mais cette lumière n'a de sens que si elle entre en relation avec d'autres. Autrement dit, la vision

devient partageable, traduisible, discutable. C'est exactement ce que la *Bildung* accomplit en éduquant la conscience à voir autrement, à accueillir d'autres perspectives, à confronter sa propre lumière à celle d'autrui. Cette image d'un espace aux lumières multiples permet donc de comprendre le passage de la raison solitaire des Lumières à la raison relationnelle de la modernité hégélienne. Elle illustre la transition d'une rationalité verticale où l'éclairage descend du haut à une rationalité horizontale, dialogique, où la pluralité des visions devient la condition même de la vérité. La *Bildung*, dans ce cadre, est l'apprentissage du regard croisé en formant à la réflexivité, à la reconnaissance mutuelle et à la co-construction du sens. Ainsi, ce motif des éclairages pluralisés prépare la lecture kantienne et hégélienne de la *Bildung* comme articulation entre liberté et raison avec une liberté ne s'exerçant pas dans l'isolement, mais dans la lumière partagée d'une multiplicité de consciences éclairant ensemble le monde commun.

La *Bildung* est ainsi le lieu d'articulation entre la raison et la liberté en visant une capacité de jugement. Chez Kant, cette faculté critique est au cœur de l'autonomie car elle permet

de distinguer la légitimité d'une action de son simple effet, la moralité d'une conduite de sa réussite. L'éducation à la raison devient dès lors une éducation à la responsabilité. Par la *Bildung*, le sujet apprend à rapporter ses actes à des principes, à éprouver la loi morale non comme contrainte extérieure, mais comme expression de sa propre dignité. Cette intériorisation de la loi est la conquête décisive de l'autonomie en transformant la soumission à la norme en adhésion réfléchie à un ordre que la raison reconnaît comme sien. Dans la continuité des Lumières, Hegel reprend et dépasse cette conception kantienne en lui donnant une dimension dialectique. La *Bildung* devient alors le lieu où la liberté subjective rencontre les formes objectives de la culture, de l'art, du droit et de l'éthique (*Sittlichkeit*). La conscience ne s'affranchit pas seule, elle s'éduque dans et par les institutions, en intégrant la rationalité historique du monde. Par la *Bildung*, l'individu découvre que son autonomie n'est pas pure indépendance, mais appartenance à un univers de significations partagées. Ce que Hegel appelle la *formation de la conscience de soi* est en réalité la formation de la liberté à travers la médiation du collectif ; la subjectivité s'élève à l'universalité en reconnaissant les institutions

comme le produit de l'esprit humain. Dans cette perspective, la *Bildung* hégélienne s'enracine pleinement dans l'idéal des Lumières tout en le dépassant. Kant concevait l'autonomie comme un principe moral de la raison pratique alors que Hegel en fait un processus historique et dialectique d'humanisation. La liberté n'est plus donnée par la simple adhésion à une loi universelle, mais construite à travers un parcours d'éducation, de culture et de travail de soi. La *Bildung* est le devenir concret de la raison dans la mesure où elle transforme la rationalité formelle en rationalité vivante. Enfin, cette conception de la *Bildung* éclaire le lien profond entre autonomie et action rationnelle. Être autonome, ce n'est pas se soustraire aux lois du monde, mais agir selon une logique réfléchie intégrant la médiation du négatif et la présence d'autrui. L'action rationnelle suppose la reconnaissance du caractère construit de toute norme, et donc la capacité de la questionner sans la détruire. Elle est la traduction éthique de la dialectique, à savoir un agir où la liberté ne s'oppose pas à la contrainte, mais l'intègre et la transforme. Par la *Bildung*, l'homme devient capable de penser son action dans un horizon commun de sens, de comprendre que sa liberté est à

instituer, à chaque fois, dans et par la raison.

La *Bildung* apparaît comme la condition anthropologique et historique de possibilité de l'autonomie. De ce point de vue, elle est l'éducation de la liberté par la raison, l'apprentissage du jugement par la réflexion, et l'intégration du sujet dans l'univers symbolique qu'il contribue à créer. En elle s'unissent la leçon kantienne de l'autonomie morale et la leçon hégélienne de la formation historique de la conscience qui représentent deux moments complémentaires d'un même projet, celui d'une humanité capable de se penser comme sa propre œuvre.

III. Obstacles et clôtures hétéronomes

Si les Lumières ont inauguré le projet de l'autonomie, elles ont aussi préparé les conditions de son enfermement. Loin d'avoir dissipé les ténèbres, la raison moderne a produit ses propres zones d'ombre avec des formes nouvelles de dépendance, de soumission et d'aliénation. Les Lumières ont proclamé la liberté de penser, cette liberté est demeurée abstraite tant qu'elle n'a pas trouvé ses conditions matérielles et sociales de réalisation. Dans les faits, le monde moderne a multiplié les clôtures hétéronomes, politiques, économiques, symboliques, qui entravent la formation d'une autonomie effective.

L'une de ces clôtures réside dans la transformation de la raison en instrument de domination. La critique menée par Adorno et Horkheimer dans *La Dialectique de la raison* montre comment la rationalité éclairée, au lieu de libérer, a engendré un ordre d'assujettissement plus subtil. La raison des Lumières, en se voulant universelle et objective, s'est progressivement réduite à une rationalité instrumentale, orientée vers le calcul de l'efficacité et la maîtrise technique du monde.

L'autonomie du sujet, fondée sur la capacité de penser par soi-même, s'est ainsi muée en autonomie du système, celui du marché, de la technique ou de l'État bureaucratique qui s'auto-régule sans véritable délibération collective[45]. La lumière de la raison s'est changée en lumière froide, celle du contrôle et de la normalisation.

> « Le rapport de dépendance de l'homme moderne avec la nature ne peut être séparé du progrès. L'accroissement de la productivité économique, qui, d'une part, crée les conditions d'un monde meilleur, procure d'autre part à l'appareil technique et aux groupes sociaux qui en disposent une supériorité immense sur le reste de la population. L'individu est réduit à zéro par rapport aux puissances économiques. En même temps celles-ci portent la domination de la société sur la nature à un niveau jamais connu »[46].

Cette citation met en lumière une intuition centrale de *La Dialectique de la raison*. Le progrès moderne, loin de libérer l'humanité de la domination, en a transformé la forme et

[45] Ici, le terme d'auto-régulation est à entendre au sens fort de privatisation de l'*autos* au profit d'un petit nombre.
[46] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison, Fragments philosophiques,* Traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 18.

l'échelle. Ce que Horkheimer et Adorno soulignent ici, c'est le caractère ambigu du progrès. Il promet l'émancipation, tout en engendrant simultanément une dépendance accrue à l'appareil social et technique lui-même. La phrase « le rapport de dépendance de l'homme moderne avec la nature ne peut être séparé du progrès » renverse une illusion fondatrice de la modernité, celle selon laquelle l'histoire du progrès correspondrait à un détachement progressif de la nature. Les auteurs montrent au contraire que plus l'homme cherche à dominer la nature, plus il s'y enchaîne. La technique, censée être un instrument de maîtrise, devient une médiation totalisante qui absorbe la liberté individuelle dans un système de rationalité instrumentale. L'homme n'entre plus en relation directe avec le monde, il le traverse par les structures du calcul, de la planification, de la production. Le second paradoxe est social parce que le progrès, censé être universel, se traduit en asymétries. L'« accroissement de la productivité économique » produit certes les conditions matérielles d'un monde meilleur, mais il concentre aussi le pouvoir entre les mains de ceux qui contrôlent les moyens de production et la technologie. Horkheimer et Adorno entrevoient ici, bien avant la cri-

tique contemporaine du capitalisme globalisé, la formation d'une oligarchie technocratique où la maîtrise des dispositifs techniques se confond avec la domination politique.

Ce glissement explique la naissance d'une hétéronomie économique, déjà pressentie par Marx. Dans le capitalisme industriel, le travail humain devient une force abstraite, détachée de la conscience de celui qui le produit. L'ouvrier, dépossédé du sens de son activité, n'agit plus selon une finalité qu'il s'est donnée, mais selon les exigences de la production et du profit. L'autonomie se déplace du sujet vers le processus économique lui-même devenant le véritable agent de l'histoire. Marx nomme l'inversion fétichiste du monde moderne[47] le moment où les produits de l'activité humaine acquièrent une autonomie apparente, tandis que l'homme perd la sienne. Dans cette logique, la raison productiviste prolonge la promesse trahie des Lumières car elle universalise la liberté en théorie tout en assignant la majorité des individus à des rôles fonctionnels, dépourvus de sens. À ces formes économiques d'hétéronomie s'ajoutent celles, plus diffuses,

[47] Karl Marx, Le Capital, *Critique de l'économie politique, Livre Premier, Le procès de production du capital*, Traduction collective, Paris, PUF, 1983.

de la rationalité technocratique analysée par Michel Foucault. Ce dernier effectue en réalité une « généalogie » des idées et systèmes hégémoniques en rappelant sa méthode :

> « Dans cette activité, qu'on peut donc dire généalogique, vous voyez qu'en fait, il ne s'agit aucunement d'opposer à l'unité abstraite de la théorie la multiplicité concrète des faits ; il ne s'agit aucunement de disqualifier le spéculatif pour lui opposer, dans la forme d'un scientisme quelconque, la rigueur des connaissances bien établies. Ce n'est donc pas un empirisme qui traverse le projet généalogique : ce n'est pas non plus un positivisme, au sens ordinaire du terme, qui le suit. Il s'agit, en fait, de faire jouer des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vraie, au nom des droits d'une science qui serait détenue par quelques-uns »[48].

Cette citation éclaire avec une grande précision le sens profond du projet philosophique de Michel Foucault. L'enjeu est bien de déconstruire les prétentions totalisantes de la

[48] Michel Foucault, *« Il faut défendre la société »*, *Cours au Collège de France*, 1976, Paris, Seuil, 1997, p. 10.

raison moderne. En cela, Foucault prolonge, tout en la déplaçant, la critique d'Adorno et Horkheimer. Alors que ces derniers montraient comment la rationalité des Lumières s'est muée en instrument de domination, Foucault analyse les dispositifs concrets à travers lesquels cette domination s'exerce, non plus seulement dans l'économie ou la technique, mais dans les régimes de savoir eux-mêmes. L'un des points centraux réside dans le refus de l'« unité abstraite de la théorie ». Foucault s'oppose à l'idée selon laquelle la connaissance véritable devrait nécessairement passer par une instance théorique globale, apte à ordonner les faits et à dire le vrai sur eux. Ce refus s'enracine dans une méfiance vis-à-vis de la prétention universaliste héritée des Lumières, cette prétention à parler pour tous et à produire un savoir neutre, objectif et légitime. Or, selon Foucault, cette forme d'universalité masque un rapport de pouvoir, celui de ceux qui détiennent le droit de dire le vrai, d'imposer les hiérarchies de savoir, de définir ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas.

En ce sens, la généalogie apparaît comme une stratégie d'autonomie intellectuelle. Tandis que la raison instrumentale des Lumières

tend à réduire l'individu à un objet de savoir et de gestion, Foucault cherche à réhabiliter des formes de connaissance échappant à cette normalisation. L'autonomie ne consiste plus à penser « par soi-même » selon les critères universels de la raison comme le voulait Kant, mais à penser *contre* les évidences imposées, à interroger les conditions de possibilité de ce que l'on tient pour vrai. Ainsi, la citation met en lumière un renversement décisif dans la mesure où l'émancipation ne passe plus par la conquête d'un savoir total, mais par la mise en mouvement de savoirs partiels et critiques. En redonnant voix à ces « savoirs locaux », Foucault invente une autre manière d'exercer la liberté, dans la résistance aux formes de pouvoir qui se dissimulent derrière le discours de la vérité. Cette conception pluraliste et conflictuelle du savoir marque une rupture radicale avec l'héritage des Lumières tout en en prolongeant le geste initial, celui d'une pensée critique tournée vers le désassujettissement de l'homme.

L'essor des dispositifs de pouvoir, administratifs, médicaux, éducatifs ou sécuritaire transforme la liberté en objet de gestion. Michel Foucault, dans ce cours, montre éga-

lement que l'individu est une fabrication du pouvoir tandis que Castoriadis le percevait comme une fabrication sociale au sein des imaginaires. Voici ce qu'il écrit :

> « Il ne faut donc pas, je crois, concevoir l'individu comme une sorte de noyau élémentaire, atome primitif, matière multiple et inerte sur laquelle viendrait s'appliquer, contre laquelle viendrait frapper le pouvoir, qui soumettrait les individus ou les briserait. En réalité, ce qui fait qu'un corps, des gestes, des discours, des désirs sont identifiés et constitués comme individus, c'est précisément cela l'un des effets premiers du pouvoir. C'est-à-dire que l'individu n'est pas le vis-à-vis du pouvoir : il en est, je crois, l'un des effets premiers. L'individu est un effet du pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même où il en est un effet, le relais : le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué »[49].

Cette conception s'inscrit dans la continuité de sa réflexion sur les dispositifs qui, à partir du XVIIIe siècle, ont progressivement modelé les comportements, les corps et les consciences. Ces dispositifs ne sont pas seulement des instruments de contrôle, ils organisent les conditions mêmes à travers

[49] Michel Foucault, *« Il faut défendre la société »*, *Cours au Collège de France*, 1976, Paris, Seuil, 1997, p. 27.

lesquelles les individus se perçoivent comme sujets libres, responsables, normalisés. En d'autres termes, la liberté moderne, plutôt que d'être une donnée naturelle, est le résultat d'une mise en forme historique et politique. Elle devient un objet de gestion, intégré dans des logiques de surveillance, d'évaluation et de performance. L'idée que « l'individu est un effet du pouvoir » exprime ainsi une double vérité. D'une part, toute subjectivité est socialement et historiquement construite ; d'autre part, cette construction se fait au sein de rapports de pouvoir qui traversent et organisent les pratiques les plus ordinaires. Le pouvoir ne s'impose pas uniquement par la contrainte, il circule à travers les individus, qui en deviennent les relais. Les institutions produisent des formes de subjectivité telles que le patient, l'élève, le travailleur, le citoyen et ces formes sont intériorisées au point de sembler naturelles. Castoriadis percevait quant à lui la création de régimes de subjectivité où les individus sont assignés à des tâches d'exécutants. Chez Castoriadis, l'individu naît de l'imaginaire social instituant, c'est-à-dire de la capacité collective à créer des significations qui donnent sens au monde ; chez Foucault, il émerge des dispositifs de pouvoir, des pratiques discipli-

naires et des savoirs qui façonnent les corps et les conduites. Castoriadis voit dans la société une puissance de création alors que Foucault en révèle la dimension normalisatrice. La clôture hétéronomique vient en réalité d'une forme de « normalisation disciplinaire » : « je crois que la normalisation, les normalisations disciplinaires, viennent buter de plus en plus contre le système juridique de la souveraineté ; de plus en plus nettement apparaît l'incompatibilité des unes et de l'autre ; de plus en plus est nécessaire une sorte de discours arbitre, une sorte de pouvoir et de savoir que sa sacralisation scientifique rendrait neutre »[50].

Ce diagnostic n'est pas pour autant désespéré. En montrant que le sujet est le produit du pouvoir, Foucault ouvre aussi la possibilité de son désassujettissement. Si le pouvoir fabrique les individus, il est aussi traversé par des résistances ; et c'est précisément parce que le pouvoir passe par les sujets qu'il peut être réinvesti, réorienté, subverti. Les technologies disciplinaires s'effectuent d'une certaine manière en séparant les parties et en organisant une série de micropouvoirs.

[50] Michel Foucault, *« Il faut défendre la société », Cours au Collège de France*, 1976, Paris, Seuil, 1997, p. 35.

> « Bien sûr toutes les sociétés pratiquent l'imposition d'un contrôle social sur le corps. Mais ce qui caractérise les sociétés disciplinaires, c'est la forme que revêt ce contrôle. Le corps est perçu comme un objet à analyser, qu'il faut fragmenter en toutes ses parties constitutives »[51].

Dans les sociétés disciplinaires, le pouvoir atteint une efficacité inédite en intégrant le contrôle dans le fonctionnement même des corps. Il ne s'agit plus de contraindre par la force, mais d'installer une forme d'automatisme. Le geste, la posture, le regard, le rythme du travail ou de l'apprentissage deviennent les objets d'une régulation minutieuse. L'individu apprend à se mouvoir, à parler, à se tenir selon des schémas prescrits, jusqu'à ce que la contrainte cesse de paraître extérieure. L'obéissance devient réflexe. Cette intériorisation du pouvoir, rendue possible par la technique disciplinaire, marque le passage d'un ordre coercitif à un ordre machinique. Le corps n'est plus seulement surveillé, il est programmé, rendu prévisible, intégré dans

[51] Hubert Dreyfus, *Paul Rabinow, Michel Foucault, Un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité avec un entretien et deux essais de Michel Foucault*, Traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984, p. 222.

une série d'opérations reproductibles. Ce processus d'automatisation est au cœur de la destruction de l'autonomie. L'autonomie suppose la délibération, la distance critique, la possibilité de dire non alors que la discipline instaure des comportements automatiques, des conduites réglées, des réflexes conditionnés. Elle substitue à la liberté un ensemble de routines, d'habitudes et de mécanismes d'ajustement. L'individu se croit maître de ses actes, alors qu'il ne fait que reproduire les formes d'action que l'institution attend de lui. Dans l'usine, à l'école, à l'hôpital, le corps devient le vecteur d'une rationalité extérieure, un rouage dans un dispositif qui fonctionne de lui-même. Cette rationalité disciplinaire correspond à une mutation du pouvoir moderne parce qu'elle automatise le contrôle pour le rendre invisible. Le pouvoir n'a plus besoin d'imposer, car les individus finissent par agir d'eux-mêmes selon les normes qui les régissent. En fragmentant le corps et en le soumettant à des micro-mécanismes d'observation et de correction, la discipline produit une docilité sans résistance, une liberté vidée de sa substance. L'autonomie devient ainsi une fiction, neutralisée par la perfection même des dispositifs qui prétendent la garan-

tir. Ici s'entrevoit le paradoxe de la modernité. Plus la maîtrise technique du corps s'affine, plus la liberté qu'elle promet se dissout dans l'automatisme.

Comprendre que l'individu n'est pas donné une fois pour toutes, mais historiquement produit, permet d'imaginer d'autres formes de subjectivation, d'autres manières d'être libre. L'individu moderne n'est plus seulement contraint de l'extérieur, il est conduit à se gouverner lui-même selon des normes intériorisées. Ce « gouvernement par la liberté » redéfinit l'autonomie comme conformité à un modèle de comportement rationnellement codifié. L'idéal d'émancipation se renverse dialectiquement en technique de discipline car la raison qui devait libérer devient norme de performance, et l'autonomie se mesure à la capacité de s'ajuster aux critères d'efficacité. Ces formes de clôtures hétéronomes ne détruisent pas l'autonomie ; elles la neutralisent en l'intégrant. Le sujet moderne croit agir librement alors qu'il agit selon des logiques qu'il ne maîtrise plus, notamment celles du marché, de la gestion, de la communication ou de l'évaluation. L'illusion d'autonomie déjà repérée dans la figure du maître hégélien

se reproduit à l'échelle des sociétés modernes. Elle se manifeste par cette conviction que la rationalisation est synonyme de liberté, alors qu'elle peut, au contraire, en être le substitut. L'histoire de la modernité révèle une tension constante entre la promesse d'autonomie et les mécanismes de son aliénation. Les Lumières ont voulu faire de la raison l'instrument de la libération ; elles en ont fait aussi le vecteur d'un nouvel ordre, fondé sur la régulation et la maîtrise. L'autonomie moderne porte en elle ce double héritage, celui de l'exigence d'universalité et la tentation du contrôle. Ce paradoxe invite à repenser les conditions d'une autonomie véritable, capable de reconnaître la part d'hétéronomie qui la fonde sans s'y résigner, une autonomie consciente de ses limites, réflexive sur ses conditions et ouverte à la pluralité des éclairages dont la raison humaine est capable.

1. Clôture mythico-religieuse

Avant de devenir l'outil d'un contrôle rationnel, la raison a d'abord dû se dégager d'un autre type de clôture, celle du mythe et du sacré. L'entreprise des Lumières se présente en effet comme un mouvement de désenchantement, *Aufklärung* au double sens

kantien et hégélien du terme, une tentative de libérer l'humanité des tutelles religieuses qui fondaient la légitimité du pouvoir sur la transcendance. Pourtant, ce geste d'émancipation n'a pu se déployer qu'en prenant appui sur ce qu'il prétendait abolir, à savoir la nécessité d'un fondement absolu. Quand la tradition religieuse voyait dans la révélation l'origine du sens et de la loi, la modernité substitue à ce principe divin la souveraineté de la raison. Néanmoins, cette substitution n'abolit pas la clôture, elle ne fait que la déplacer.

La clôture mythico-religieuse repose sur un ordre du monde perçu comme intangible, où les hiérarchies sociales et symboliques se justifient par référence à un principe supérieur. La loi n'y est pas discutée, elle est reçue. Elle se présente comme la manifestation d'un ordre cosmique ou divin que l'homme doit reproduire dans ses institutions. Dans un tel univers, l'hétéronomie est constitutive puisque chacun trouve sa place dans la totalité sans en questionner le sens. La société est instituée comme miroir du sacré. Cette clôture mythico-religieuse est naturelle dans les sociétés hétéronomes où l'imaginaire social est contrôlé par des normes héritées, des

normes extra-sociales. Le penseur qui avait perçu cette dimension est Auguste Comte, connu pour la loi des trois états de l'humanité, un état théologique où la pensée magique et religieuse structure l'explication du monde, en attribuant aux phénomènes des causes surnaturelles ; un état métaphysique où ces forces divines sont remplacées par des entités abstraites, la Nature, la Raison ou la Substance, qui continuent de jouer le rôle de principes explicatifs ; et enfin un état positif, où l'esprit humain renonce à rechercher les causes ultimes pour se concentrer sur l'observation des faits et la découverte des lois qui les relient. Pour Comte, cette évolution marque le passage de la croyance à la science, de la soumission à la révélation à la maîtrise rationnelle du réel. Cependant, cette progression, censée conduire à la maturité de l'esprit humain, introduit aussi une nouvelle forme d'hétéronomie, celle d'une raison scientifique déterministe prétendant détenir seule la vérité. En se substituant au mythe et à la métaphysique, la science devient à son tour principe d'autorité, imposant ses propres dogmes et réduisant la pluralité des visions du monde à la seule logique de la vérification. Ainsi, la loi des trois états révèle à la fois l'émancipa-

tion de la pensée humaine et la persistance d'un besoin de fondement absolu, signe que chaque conquête de la liberté intellectuelle peut engendrer une nouvelle clôture du sens.

> « Dans l'état théologique, l'esprit humain dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot, vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers »[52].

Cette phrase d'Auguste Comte éclaire de manière saisissante la logique profonde de ce que l'on pourrait appeler la pensée magique, c'est-à-dire une manière de relier les phénomènes du monde à un principe d'intentionnalité invisible. L'esprit humain, dans « l'état théologique », ne distingue pas encore la cause de l'effet selon une logique rationnelle ; en effet, il projette sur la nature sa propre structure psychique, son propre désir d'ordre et de sens. En attribuant aux phénomènes naturels l'action d'« agents surnaturels », il humanise l'univers et le rend habitable. La pensée ma-

[52] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive, tome 1,* Paris, Garnier Flammarion, 2014, p. 6.

gique n'est donc pas absurde, elle constitue une première tentative d'apprivoiser l'incertitude du monde en la rapportant à une volonté identifiable, fût-elle divine, capricieuse ou mystérieuse. L'incertitude est ici ramenée à une clôture mythico-religieuse où un sens extra-social détermine en profondeur les actions des individus. Dans cet état, il y a, selon Comte un progrès lorsqu'une unité divine remplace la variété des divinités, en d'autres termes lorsqu'il y a passage du polythéisme vers le monothéisme[53].

Dans son *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* publié en 1822, Auguste Comte avait des formulations épistémologiques intéressantes lorsqu'il évoquait les différents stades des civilisations : « il est impossible de concevoir l'homme avant toute société, ce qui revient à dire que 'l´homme à l'état de nature' est à la fois une utopie et un mythe »[54].

Comte s'inscrit ici contre la tradition individualiste et contractualiste, en plaçant la

[53] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive, tome 1,* Paris, Garnier Flammarion, 2014, p. 7.
[54] Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société,* Saguenay, édition électronique réalisée à Chicoutimi, 29 janvier 2007, note 68, p. 143.

société au principe même de la condition humaine. L'homme n'est pas un être qui, d'abord autonome, aurait ensuite accepté de vivre avec d'autres. Il est *d'emblée* un être social, constitué dans et par les relations qui le lient à autrui. Cette position, éminemment sociologique avant la lettre, anticipe toute une lignée de pensées (Castoriadis, Honneth) qui soulignent que l'individu n'existe qu'à travers des structures symboliques et institutionnelles. Pourtant, cette thèse comporte une tension essentielle. En rejetant l'hypothèse de l'homme à l'état de nature, Comte rejette aussi l'idée que l'autonomie puisse naître d'une rupture radicale avec la société. L'autonomie, dès lors, ne peut être comprise que comme un processus interne au social, un mouvement de réflexion de la société sur elle-même. Ce point est crucial, il renverse la perspective des Lumières en montrant que la liberté n'est pas le point de départ de l'histoire humaine, mais son horizon. L'homme ne se libère pas *hors* de la société, il se libère *dans* et *par* elle, en transformant les cadres qui le forment.

> « Les états de civilisation des différents peuples sont à considérer comme momentanés, de même les différences elles-mêmes observées entre les peuples. L'idée

> d'une histoire naturelle se continuant en histoire de la civilisation justifie l'idée de la science politique conçue comme science naturelle. Mais il faut éviter de confondre une telle idée positive avec l'idée métaphysique du 'droit naturel', soit celui défendu pas Grotius, soit celui proposé par Rousseau, et rattaché en fait à l'idée de la « nature humaine »[55].

Comte introduit une conception dynamique et évolutive de l'histoire humaine. Aucune société n'est figée dans un état définitif, chaque civilisation représente un *moment* dans le développement global de l'humanité. Il y a ici une vision organique du devenir social dans la mesure où les différences entre les peuples ne sont pas des essences immuables, mais des phases d'un processus universel de maturation de l'esprit humain. En inscrivant les sociétés dans un continuum historique, Comte cherche à naturaliser la dynamique sociale elle-même. Lorsqu'il évoque une « histoire naturelle se continuant en histoire de la civilisation », il affirme que les lois de la société peuvent être étudiées avec la même rigueur que celles du monde physique. La politique devient ainsi une science positive, soumise

[55] Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société,* Saguenay, édition électronique réalisée à Chicoutimi, 29 janvier 2007, note 69, p. 144.

à des régularités observables et à des principes de causalité. Ce déplacement fonde la naissance de la sociologie moderne parce que la société n'est plus un objet de spéculation normative, mais un objet d'observation scientifique. Toutefois, Comte prend soin de marquer une frontière nette, car cette « science politique conçue comme science naturelle » ne doit pas être confondue avec les doctrines du droit naturel qui fondaient la légitimité politique sur des principes *a priori* de la raison ou sur une hypothétique nature humaine originaire. Pour Comte, ces approches demeurent métaphysiques parce qu'elles reposent sur des abstractions, sur des entités non observables (la liberté, le contrat, la volonté générale). Le positivisme, au contraire, rejette toute spéculation sur ce que *doit être* la société pour s'en tenir à ce qu'elle *est*. Cette position, tout en se voulant libératrice de l'idéologie métaphysique, reconduit paradoxalement une nouvelle forme de clôture hétéronome. En prétendant réduire la société à un ensemble de lois naturelles, Comte substitue à la fiction du droit naturel une autre fiction, celle d'une nécessité sociale objective. La science, censée libérer des dogmes religieux et moraux, devient elle-même principe d'autorité, un nou-

veau fondement absolu. L'histoire humaine, désormais conçue comme un processus nécessaire, laisse peu de place à la contingence, à la conflictualité ou à la création collective du sens. Ainsi, cette citation révèle le cœur du paradoxe positiviste. En récusant les fondements transcendants du politique, Comte en propose un nouveau, immanent mais tout aussi prescriptif. L'humanité, définie par ses « états de civilisation », est enfermée dans une logique évolutionniste où le progrès apparaît inévitable et univoque. Ce rationalisme organique prépare, en un sens, le terrain à la clôture technocratique moderne, à savoir la croyance selon laquelle la société peut être administrée selon les lois d'une science neutre et universelle.

2. Clôture capitaliste-bureaucratique

La seconde forme de clôture naît de ce transfert. La rationalité économique et administrative devient le nouvel absolu. Le capitalisme érige en principe la maximisation du profit, la concurrence et l'efficacité, tandis que la bureaucratie transforme la règle en finalité. L'hétéronomie ne se présente plus comme une soumission à une autorité divine, mais comme un ajustement à la « nécessité

» du système. Ce régime produit une illusion de rationalité car tout semble réglé, calculable, maîtrisé. Or cette prétendue maîtrise occulte la perte de sens qui l'accompagne. L'homme moderne agit selon des protocoles et des indicateurs sans toujours comprendre leur finalité. Le travail se détache du désir, l'action du jugement, la production de la signification. La liberté se confond avec la possibilité de circuler dans un monde organisé par d'autres. Selon Castoriadis, le capitalisme est « le premier régime social qui produit une idéologie d'après laquelle il serait 'rationnel' »[56]. Le capitalisme traduit une volonté de maîtriser la totalité de la société humaine, à partir de cette pseudo-rationalité activée dans la fiction d'une économie politique et une calculabilité des fins et des moyens.

> « Comme toutes les créations historiques, la domination de la tendance vers cette 'rationalisation' est, à la base, 'arbitraire' ; nous ne pouvons pas la déduire ni la produire à partir d'autre chose. Mais nous pouvons la caractériser de plus près en la reliant à quelque chose de plus connu, de plus familier, et exprimé sous d'autres formes dans d'autres types d'organisation sociale : la tendance vers

[56] Cornelius Castoriadis, « La 'rationalité' du capitalisme », *Les Carrefours du Labyrinthe VI, Figures du pensable,* Paris, Seuil, 1999, p. 66.

la maîtrise »[57].

Cette clôture se fonde sur une naturalisation des rapports sociaux avec les lois économiques remplaçant les lois divines. La hiérarchie du capital et du travail, la domination du calcul sur le sens, apparaissent comme des données du réel, non comme des constructions. Cette naturalisation, que Castoriadis qualifie plutôt de dénaturation de l'histoire, empêche l'autonomie, car la société oublie qu'elle est le produit de sa propre institution. Selon lui, la difficulté propre à l'histoire moderne réside dans l'illusion que l'autonomie pourrait se réaliser au sein de cadres capitalistes nourris par le mythe du marché libre. Au fond, la grande confusion actuelle repose sur la manière dont le projet occidental a occulté les origines de la démocratie en faisant du capitalisme l'horizon de l'autonomie. La remarque de Castoriadis sur le caractère arbitraire de la « tendance vers la rationalisation » permet de situer la critique au cœur de l'imaginaire moderne. Loin d'être une évolution nécessaire ou un aboutissement logique du progrès humain, cette orientation vers la *maîtrise* constitue une construction historique

[57] Cornelius Castoriadis, « La 'rationalité' du capitalisme », *Les Carrefours du Labyrinthe VI, Figures du pensable,* Paris, Seuil, 1999, p. 72.

singulière, érigée en norme universelle. En liant la rationalisation à la volonté de maîtrise, Castoriadis montre que la modernité s'est fondée sur une confusion entre autonomie et domination. Au lieu de reconnaître la liberté comme pouvoir collectif d'auto-institution, elle l'a redéfinie comme capacité de contrôle sur la nature, sur les autres et, finalement, sur la société elle-même. Cette dérive rationalisatrice a produit un monde où les institutions, le marché et la technique se présentent comme des réalités objectives, indépendantes de toute décision humaine. Ce renversement marque l'oubli du caractère instituant de la société et la fermeture de l'imaginaire démocratique. Ainsi, la « tendance vers la maîtrise » révèle l'ambiguïté du projet moderne car en prétendant universaliser la liberté, il a imposé une forme d'hétéronomie nouvelle, fondée sur l'économie et la technique. La tâche critique consiste dès lors à rouvrir cet horizon, à restituer à la société la conscience de son pouvoir d'institution, c'est-à-dire à réinventer l'autonomie en dehors du paradigme capitaliste de la rationalisation.

Le marxisme n'a pas échappé à une philosophie de l'histoire déterministe en posant le dé-

veloppement des forces productives comme un préalable infrastructurel pour transformer les rapports entre classes prolétaires et classes dominantes. Marx a réduit selon Castoriadis l'*homo democraticus* à un *homo economicus*. En effet, l'émancipation souhaitée du mouvement ouvrier a été délaissée au profit d'une théorisation des contradictions objectives du capitalisme, préalable nécessaire au stade final du communisme, où le politique n'a même plus sa place.

> « Pour retrouver Marx, c'est Marx lui-même qu'il faut casser. Telle est la situation historique paradoxale de cet homme, qui n'a voulu être ni Newton, ni Mahomet, mais n'est pas étranger au fait qu'il est devenu les deux à la fois ; telle est la rançon de son destin, à nul autre pareil, de Prophète Scientifique »[58].

Cette critique de Castoriadis vise à dénouer le paradoxe d'une pensée qui, tout en prétendant libérer l'homme, a reconduit une logique d'assujettissement à des lois présentées comme nécessaires, à savoir les lois de l'économie, de l'histoire ou du progrès. La

[58] Cornelius Castoriadis, *La Société bureaucratique, 1. Les Rapports de production en Russie,* Paris, Christian Bourgeois, 1990, p. 49. Cette citation met en exergue la manière dont Castoriadis souhaite casser les modèles prophétiques conduisant inévitablement à une création de nouvelles formes d'aliénation.

prophétie scientifique du marxisme, en cherchant à lire dans le mouvement de l'histoire une rationalité objective, a contribué à figer l'imaginaire social dans une nouvelle forme de clôture. Comme le souligne Castoriadis,

> « Comme toutes les créations historiques, la domination de la tendance vers cette 'rationalisation' est, à la base, 'arbitraire' ; nous ne pouvons pas la déduire ni la produire à partir d'autre chose. Mais nous pouvons la caractériser de plus près en la reliant à quelque chose de plus connu, de plus familier, et exprimé sous d'autres formes dans d'autres types d'organisation sociale : la tendance vers la maîtrise »[59].

Autrement dit, le marxisme, loin de rompre avec l'imaginaire moderne, en a prolongé la logique de maîtrise en substituant à la souveraineté divine ou marchande celle de la science de l'histoire. La promesse d'autonomie s'y est trouvée subordonnée à une rationalité totalisante, au lieu d'être envisagée comme puissance créatrice et auto-instituante de la société. En cherchant à rendre l'histoire prévisible et nécessaire, la pensée révolutionnaire a paradoxalement reconduit l'hétéronomie qu'elle voulait abolir. Castoriadis a bâti son parcours

[59] Cornelius Castoriadis, *La Société bureaucratique, 1. Les Rapports de production en Russie*, Paris, Christian Bourgeois, 1990, p. 50.

militant autour d'une thèse prémonitoire formulée au sein du groupe *Socialisme ou Barbarie*, fondé en 1948, selon laquelle la guerre froide ne relevait pas d'une différence de nature entre les régimes, mais de forme : ceux de l'Est incarnaient des tentatives de bureaucratie totale, fondées sur une stricte séparation entre couches dirigeantes et exécutantes, tandis que ceux de l'Ouest reposaient sur des bureaucraties fragmentées, héritières de conquêtes antérieures en matière de droits et de principes. Les régimes de l'Ouest contiennent des « brèches »[60] qui ont pu permettre d'instituer des libertés fondamentales tandis que les révoltes dans les régimes de l'Est ont nourri les critiques envers les régimes totalitaires. Bien avant les discours sur la mondialisation, Castoriadis avait compris que le maître-mot de l'époque était sous l'apanage d'un capitalisme bureaucratique mondial tentant de faire éclater tous les imaginaires pour y imposer ses propres significations imaginaires liées à la triade production, consommation et do-

[60] Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Edgar Morin, *Mai 68 : La Brèche,* suivi de *20 ans après,* Paris, éditions Complexe, 1988. Lors d'un entretien tenu à l'EHESS (Centre Raymond Aron) avec Claude Lefort en mai 2002, ce dernier nous a confié que ce titre était de son cru. On retrouve également l'usage du mot « brèche » chez Éric Sadin. Éric Sadin, *La siliconisation du monde. L'irrésistible expansion du libéralisme numérique*, Paris, L'échappée, 2016, p. 13.

mination. Cette mystification a éclaté à la fin de la guerre froide où des penseurs ont tenté de proposer une jonction entre démocratie, marché et individualisme[61]. Cette tendance s'explique par le fait que la démocratie a été réduite à sa dimension procédurale dès les années 1980 comme le souligne Christophe Pébarthe :

> « L'universalité de la démocratie fait son retour. Elle accompagne la politique étrangère américaine de Ronald Reagan qui parle de *democracy promotion* dans le cadre du combat américain contre le communisme soviétique. La perspective est celle de la transition vers la démocratie. Dans les faits, il s'agit de promouvoir la formation de régimes politiques favorables aux États-Unis, et surtout proches de leur modèle de société. C'est la raison pour laquelle la démocratie qui est encouragée se compose de la liberté d'expression, de la formation de partis politiques et surtout du libre marché. La valeur cardinale est la liberté individuelle. Cette conception détache la démocratie du résultat des politiques mises en œuvre. Tout est concentré sur les procédures »[62].

Le terme de « valeur » est intéressant ici,

[61] Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme* (Traduction Denise Audet), Paris, Flammarion, 1992.
[62] Barbara Stiegler, Christophe Pébarthe, *Démocratie ! Manifeste,* Lormont, Le Bord de l'eau, 2023, p. 51.

car il montre la manière dont on a voulu superposer liberté individuelle et démocratie car comme le rappelle Julia Kristeva, à propos d'Hannah Arendt, les valeurs, lorsqu'elles ne sont pas réfléchies, sont instrumentalisées et figées[63]. Dans les propos de Barbara Stiegler et de Christophe Pébarthe, la démocratie devient non plus un projet politique émancipateur, mais un instrument de légitimation géopolitique. Sous couvert d'universalité, elle se réduit à un ensemble de procédures formelles (élections, pluralisme, liberté d'expression) garantissant avant tout la compatibilité des régimes avec l'ordre libéral. En détachant la démocratie de ses finalités sociales, économiques ou collectives, cette approche en fait un vecteur de normalisation, elle universalise une conception particulière de la liberté, centrée sur l'individu et le marché, tout en la présentant comme neutre et universelle. La confusion tient à la transformation de la démocratie en produit d'exportation, instrumentalisé au service d'une hégémonie politique et culturelle plutôt qu'expression d'une souveraineté populaire. Philippe Corcuff a repéré le piège d'un brouillage idéologique où l'opposition au projet capitaliste fait coha-

[63] Julia Kristeva, *Le génie féminin, La vie, la folie, les mots, Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*, Paris, Fayard, 1999, p. 175.

biter des tendances parfois contradictoires[64]. L'époque actuelle, au-delà d'un « conformisme généralisé »[65] cher à Castoriadis, fait apparaître une conjonction de pensées réactionnaires face au repli individualiste. La consommation généralisée a été la condition d'une privatisation des existences et cette signification est certainement l'une des hégémonies de l'époque contemporaine. Curieusement, cet état correspond à une des figures de la conscience comme le signalait Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* :

> « Mais si l'on voit les choses par l'autre côté, où la conscience de soi a perdu le bonheur d'être dans la substance, ces impulsions naturelles sont liées à une conscience de leur but en tant qu'il est la destination et essentialité vraie ; la substance éthique est rabaissée à un prédicat privé d'un Soi, dont les sujets vivants sont les individus, qui ont à remplir leur universalité par eux-mêmes et à pourvoir d'eux-mêmes à leur destination »[66].

Cette observation de Hegel éclaire le déplacement majeur qui accompagne la moderni-

[64] Philippe Corcuff, *La grande confusion, Comment l'extrême-droite gagne la bataille des idées*, Paris, Textuel, 2023.
[65] Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du Labyrinthe IV, La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 16.
[66] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit,* Traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2018, p. 438.

té, la dissolution du lien entre l'individu et la substance éthique commune. En perdant ce « bonheur d'être dans la substance », c'est-à-dire la participation à un ordre symbolique partagé, la conscience moderne se trouve renvoyée à elle-même, contrainte de produire seule sa propre universalité. Ce passage du collectif à l'individuel, de la communauté à la subjectivité autoréférentielle, annonce la privatisation progressive de l'existence. Tandis que la substance éthique incarnait autrefois un horizon commun de sens, elle devient simple prédicat, un attribut vidé de son ancrage collectif. L'individu moderne, livré à ses propres fins, doit « pourvoir de lui-même à sa destination ». Ce mouvement, qu'Hegel analyse comme l'autonomisation de la conscience de soi, se traduit aujourd'hui par une intériorisation des impératifs du système. Chacun se fait entrepreneur de soi, responsable de sa réussite, comptable de son existence. La seconde forme de clôture naît de ce transfert[67]. La rationalité économique et administrative devient le nouvel absolu. Le capitalisme érige en principe la maximisation du profit, la concurrence et l'efficacité, tandis que la bureaucratie transforme la règle en finalité. *In fine,* l'homme moderne

[67] Ulrich Bröckling, *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*, London, Sage Publications, 2016.

agit selon des protocoles et des indicateurs sans toujours comprendre leur finalité. Le travail se détache du désir, l'action du jugement, la production de la signification. La liberté se confond avec la possibilité de circuler dans un monde organisé par d'autres.

3. Clôture technologique contemporaine

La troisième clôture, propre à notre époque, se présente sous les traits de la liberté elle-même. Elle se manifeste dans le régime technologique et informationnel qui organise nos vies. À première vue, rien n'y semble plus libre, tout individu dispose d'un accès illimité à l'information, à la communication, à la création. Cette ouverture apparente dissimule en réalité une dépendance plus profonde, celle de l'attention et du temps. La société numérique ne censure pas la parole, elle la dissout dans le bruit, elle capte tout. Les algorithmes structurant l'espace médiatique personnalisent le réel, enfermant chacun dans un univers de représentations calibrées. Ce nouveau régime de clôture repose sur la saturation, car il submerge la raison au lieu de la contraindre. Ainsi, la technique, héritière du projet de maîtrise du monde, se retourne en domination silencieuse. La profusion d'informations et la

vitesse de leur circulation empêchent désormais le travail du jugement. Le temps lent de l'autonomie est remplacé par l'immédiateté de la réaction. Éric Sadin appelle cet esprit du temps, la « siliconisation du monde » :

> « La Silicon Valley ne renvoie plus seulement à un territoire, au foyer ardent du libéralisme numérique, elle a également généré un esprit : ce que je nomme 'l'Esprit de la Silicon Valley', qui incarne la vérité économico-entrepreneuriale de l'époque, de partout intégrée et intériorisée, et qu'il s'agit de réaliser en acte. Il existe un *Zeitgeist,* un 'air du temps', qui pousse à implanter sur de nombreux points du globe des '*valleys*', voulant plus ou moins se rapprocher de l'originale selon les moyens localement disponibles »[68].

La *siliconisation du monde*, selon Éric Sadin, ne désigne pas seulement l'expansion d'un secteur économique, mais l'imposition planétaire d'un imaginaire. Ce que Sadin nomme « l'esprit de la Silicon Valley » ne renvoie pas à un lieu, mais à un modèle existentiel, à une forme de subjectivation façonnée par la promesse d'autonomie à travers la technologie. La liberté s'y réduit à un choix infini à l'intérieur d'un cadre invisible. Cette analyse rejoint celle

[68] Éric Sadin, *La siliconisation du monde. L'irrésistible expansion du libéralisme numérique*, Paris, L'échappée, 2016, pp. 21-22.

d'Alain Damasio, pour qui le monde connecté engendre une nouvelle forme d'enfermement qu'il nomme *technococon*[69]. À travers ses fictions, de *La Zone du Dehors*[70] à *Les Furtifs*[71], Damasio met en scène des êtres enveloppés dans des dispositifs de confort, de sécurité et de connexion permanente. Ces cocons, loin d'assurer la liberté, produisent un isolement sensoriel et politique. L'individu, hyperconnecté, devient paradoxalement dépolitisé, coupé du réel et de l'altérité. L'enjeu n'est plus de briser les chaînes de la domination visible, mais de fissurer les enveloppes molles de l'adhésion. Le contrôle ne s'exerce plus de l'extérieur, il s'intériorise dans les habitudes, dans la gestuelle quotidienne, dans la manière même d'habiter le monde. Dans le même temps, un jeu d'échelles se joue entre la privatisation microscopique et l'émergence d'hyper-Léviathan technocratiques qui mettent en place un contrôle politique très efficace, ce qu'Asma

[69] Alain Damasio, *Vallée du silicium,* Paris, Seuil, 2024. Christophe Premat, « Questionner le 'technococon' avec Alain Damasio », *Mouvances Francophones*, vol. 10, nº 1, février 2025, https://doi.org/10.5206/mf.v10i1.22629

[70] Alain Damasio, *La Zone du Dehors,* Paris, La Volte, 2007.

[71] Alain Damasio, *Les Furtifs,* Paris, La Volte, 2019. Voir Christophe Premat, « Vallée du silicium : une critique des effets des technologies sur nos vies », *The Conversation*, 21 août 2025, https://theconversation.com/vallee-du-silicium-une-critique-des-effets-des-technologies-sur-nos-vies-263392 (Dernière visite, 10 octobre 2025).

Mhalla nomme les « BigStates » :

> « Le BigState n'est pas un état libéral au sens classique du terme, il n'est pas caractérisé par un repli passif sur son périmètre régalien ou astreint à la simple mission de fluidification du marché. Sans grande surprise désormais, il peut parfaitement être politiquement ultra-autoritaire et économiquement hyper-libéral dans le même temps »[72].

Cette forme d'hétéronomie douce trouve un éclairage prophétique chez Jean Baudrillard. Dès les années 1980, il décrivait le passage d'une société de la production à une société de la simulation, où les signes ne renvoient plus au réel mais se reproduisent entre eux, dans un jeu d'illusions autoréférentielles. Le numérique a accompli cette mutation en substituant à la matérialité du monde la circulation incessante de représentations et de données. Le *technococon* d'Alain Damasio et la *siliconisation* d'Éric Sadin prolongent cette intuition. Nous vivons dans un univers saturé d'images et de connexions où la liberté, devenue pur simulacre, masque l'absence de toute prise sur le réel. L'individu a l'impression de participer alors qu'il ne fait que réagir, il se croit libre de choisir alors que ses choix sont

[72] Asma Mhalla, *Technopolitique, Comment la technologie fait de nous des soldats,* Paris, Seuil, 2024, p. 16 (pagination de l'édition numérique).

déjà orientés. Se referme ainsi la troisième clôture évoquée par Sadin, celle qui concerne la liberté elle-même. Après la clôture religieuse et la clôture économique vient la clôture technologique, d'autant plus redoutable qu'elle se présente sous les traits de l'émancipation. Castoriadis dénonçait la dénaturation du social-historique ; Sadin et Damasio montrent pour leur part que cette altération s'est déplacée vers le registre du virtuel, où la société cesse non seulement de se reconnaître comme instituante, mais aussi comme sensible et incarnée. Le monde n'apparaît plus comme un champ de transformation, mais comme un système à optimiser. La politique, elle, se réduit à un ensemble de réglages plutôt qu'à un lieu d'invention. Ce mouvement s'incarne dans un espace particulier, celui de l'Amérique, où la désertification matérialise la progression du vide.

> « J'ai cherché l'Amérique *sidérale,* celle de la liberté vaine et absolue des *freeways,* jamais celle du social et de la culture – celle de la vitesse désertique, des motels et des surfaces minérales, jamais l'Amérique profonde des mœurs et des mentalités »[73].

Ce mélange peut sembler paradoxal, mais

[73] Jean Baudrillard, *Amérique,* Paris, Descartes, 2000, p. 12.

il traduit bien la mutation du rôle de l'État dans le monde globalisé. Là où l'on attendait un retrait de l'État, on observe plutôt une reconcentration du pouvoir, une surveillance accrue des citoyens, une répression plus visible des contestations, tandis que les grandes orientations économiques restent dictées par la logique du marché. L'État n'intervient plus pour protéger ou réguler, mais pour sécuriser les conditions de la croissance et préserver la stabilité du système économique. La formule selon laquelle il peut être « politiquement ultra-autoritaire et économiquement hyper-libéral » résume ainsi la nature du pouvoir dans de nombreux régimes actuels. L'autoritarisme se déploie au nom de l'efficacité, de la sécurité ou de la compétitivité, tandis que le libéralisme économique se présente comme une fatalité à laquelle il n'y aurait pas d'alternative. Ce double mouvement crée un cadre politique où les libertés civiques se réduisent à mesure que la liberté du capital s'étend.

Baudrillard cherche dans l'Amérique le miroir de la modernité occidentale en pointant le fait que la liberté se confonde avec le vide. C'est une esthétique du désenchantement, où la vitesse remplace la pensée et où la route

devient métaphore d'un univers sans profondeur. Alain Damasio est obsédé par une réécriture de ce livre de Baudrillard à la lumière des transformations de la technologie planétaire.

> « Partout la banlieue pavillonnaire s'étend à perte d'essence et de vue dans le quadrillage des avenues et la liquidité des *freeways*. Rien ne se marche ici – tout se roule et se déroule sur quatre roues dans la bulle climatisée des pick-up et des Tesla »[74].

Chez Baudrillard, l'« Amérique sidérale » traduisait une fascination pour la désincarnation, faite de vitesse, de surfaces lisses et d'effacement du social. Damasio reprend cette intuition, mais il en déplace la portée. L'abstraction n'appartient plus au domaine du rêve ni à celui de la contemplation esthétique ; elle constitue désormais une réalité matérielle qui s'impose à l'ensemble de la planète. Ce qu'il nomme la « banlieue pavillonnaire » correspond à cet espace uniforme où se reproduit indéfiniment le même, territoire sans altérité ni profondeur, saturé de connexions et de circulations. Le quadrillage régulier des avenues et la fluidité des autoroutes évoquent à la fois la logique de la ville américaine et celle

[74] Alain Damasio, *Vallée du silicium,* Paris, Seuil, 2024, p. 24.

du réseau numérique global. Dans ces deux configurations, les flux se substituent à la réflexion, la vitesse à la présence, la mobilité à la véritable expérience du monde. L'individu traverse des espaces conçus pour le mouvement continu plutôt que pour la rencontre ou l'arrêt. La formule de Damasio, « rien ne se marche ici, tout se roule et se déroule », exprime avec justesse cette condition, à savoir un univers sans aspérité ni résistance, où la disparition du contact physique annonce celle du lien sensible.

La marche, autrefois signe d'une appropriation intime de l'espace, s'est effacée devant un mode de déplacement automatisé, climatisé, sécurisé. La « bulle des pick-up et des Tesla » désigne tout à la fois l'enveloppe technologique et la bulle cognitive où l'individu contemporain se retranche, persuadé d'exercer sa liberté alors qu'il s'isole du monde. Damasio prolonge ainsi la réflexion de Baudrillard en la faisant glisser du registre du mythe vers celui de la dystopie. Ce que Baudrillard percevait comme une fascination pour le vide devient chez lui le signe d'un asservissement feutré, propre aux sociétés hypermobiles et hyperconnectées. La liberté illusoire

des grandes routes s'est muée en captivité mobile, un état où le mouvement perpétuel ne signifie plus ouverture, mais dépendance et épuisement. Baudrillard constatait l'effacement du sens tandis que Damasio observe que cet effacement structure désormais la vie quotidienne. L'Amérique n'apparaît plus comme un miroir offert au regard critique, elle s'impose comme le modèle global d'une humanité qui avance sans direction, glissant vers sa propre disparition. Éric Sadin prolonge cette analyse en montrant que la clôture technologique ne résulte pas de la domination d'un pouvoir centralisé. Le Léviathan n'a pas eu à contraindre notre adhésion : nous avons nous-mêmes intégré sa logique en renonçant peu à peu à ce qui demeurait de notre autonomie.

> « Il s'est alors produit une transmutation du capitalisme, n'étant plus condamné à subir un sempiternel écart entre l'offre et la demande et à mobiliser diverses stratégies destinées à le combler – aux premiers rangs desquelles, le marketing et la publicité. Dorénavant, sa mission consiste moins à s'échiner à vendre des produits et des services, qu'à se fondre avec empathie dans le flux de notre vie, grâce à des procédés s'adonnant à une radiographie algorithmique de notre âme, en quelque sorte,

> et nous proposant d'assouvir, d'un clic, toutes nos aspirations »[75].

Cette mutation réalise, d'une certaine manière, le rêve baudrillardien d'un monde totalement intégré au simulacre : la différence entre sujet et système s'abolit, l'individu devient interface, flux parmi les flux. Ce n'est plus la vitesse des freeways qui dissout l'expérience, mais la continuité numérique du quotidien, cette « vie assistée » où la moindre attente, la moindre hésitation, est comblée d'avance. L'autonomie n'est plus seulement affaiblie ; elle est absorbée par un environnement qui pense à notre place, dans une empathie algorithmique qui neutralise tout manque et donc tout désir réel. Pour rouvrir cette clôture, il faut redonner à l'autonomie sa temporalité propre, celle du ralentissement, du jugement, de la présence. Autrement dit, retrouver la possibilité d'un dehors, c'est-à-dire un espace où la parole ne soit pas dissoute dans le flux, où le regard puisse se détacher des écrans, où la technique redevienne un moyen plutôt qu'un horizon. La tâche critique de notre temps consiste à repenser la démocratie dans un monde façonné par la siliconisation,

[75] Éric Sadin, *La vie spectrale, penser l'ère du métavers et des IA génératives*, Paris, Grasset, & Fasquelle, 2023, p. 12.

à redonner au commun sa densité sensible et à la liberté sa consistance. Reste à savoir si l'autonomie a été entièrement recouverte par ce projet d'hétéronomie, ou si elle s'est transformée au point de se confondre avec une forme d'automatisation. Ce paradoxe appartient à la dynamique même des civilisations, toujours partagées entre l'aliénation qu'elles produisent et les formes d'émancipation qu'elles inventent en retour. Dans le pli de cette hétéronomie peuvent émerger des alternatives nouvelles, issues des tensions qu'elle génère. Hegel en avait déjà entrevu la logique en décrivant le cheminement des figures de la conscience humaine.

> « D'un côté, la conscience de soi effective passe, moyennant son aliénation, dans le monde effectif, et celui-ci fait retour en celle-là ; mais, d'un autre côté, cette effectivité précisément, aussi bien la personne que l'ob-jectivité, est supprimée : elles sont des universels purement tels »[76].

La conscience de soi n'advient qu'en s'aliénant, en se projetant hors d'elle dans le monde. L'effectivité, comprise comme la réalité sociale et historique, devient la médiation indis-

[76] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit,* Traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2018, p. 569.

pensable grâce à laquelle la conscience accède à elle-même. Cette reconnaissance passe par la confrontation avec l'extériorité, avec les objets, les institutions et la présence d'autrui. Elle n'est pourtant jamais immédiate ni transparente. Hegel souligne que cette effectivité, qu'il s'agisse de la personne ou du monde objectif, est ensuite « relevée » au sens de l'*Aufhebung*, c'est-à-dire à la fois niée, conservée et dépassée. Ce processus, fait d'aliénation, d'extériorisation et de dépassement, constitue le mouvement même du négatif dans la mesure où la conscience se perd dans le monde pour se retrouver sous une forme plus universelle. Ce passage du singulier au collectif, du particulier à l'universel, marque l'unité profonde entre la subjectivité et la totalité spirituelle. L'autonomie, dans cette perspective, ne disparaît jamais tant que l'humain demeure lié à ces tensions de l'aliénation. La clôture ne pourrait s'accomplir qu'au prix d'un renoncement absolu à cette puissance instituante du collectif, renoncement qui ne peut advenir que si l'on se met à idolâtrer les figures figées de la conscience commune.

La conscience collective demeure prise dans cette tension, oscillant sans cesse entre

hétéronomie et autonomie. Ces deux dimensions ne s'affrontent pas de manière mécanique, elles se façonnent mutuellement. L'hétéronomie ne se réduit pas à une aliénation imposée ; elle rend possible l'autonomie, qui ne s'éprouve qu'en se détachant d'un cadre établi, d'une norme ou d'un ordre déjà institué. L'autonomie, de son côté, ne supprime jamais entièrement l'hétéronomie, elle la métamorphose en lucidité sur les forces qui nous déterminent. Ainsi, l'autonomie ne peut être envisagée comme un état pur, mais comme un processus continu de dégagement et de réinvention du monde. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la phrase de Marcel Gauchet :

> « Le renouvellement du monde a son épicentre dans ce double phénomène d'effacement du moule de l'hétéronomie et de renforcement des structures de l'autonomie. On comprend, à partir de ce foyer, la nature de la crise dont cette réinvention s'accompagne »[77].

Gauchet ne se contente pas de décrire une succession où l'autonomie remplacerait l'hétéronomie. Il met en lumière une transformation profonde du lien qui les unit. La dispari-

[77] Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie, IV Le nouveau monde,* Paris, Gallimard, 2017, p. 7 (édition numérique).

tion du « moule de l'hétéronomie » ne marque pas la fin des dépendances, elle traduit plutôt la dissolution des cadres symboliques qui garantissaient autrefois la cohésion du monde commun, qu'il s'agisse de la religion, de la tradition ou de la transcendance. Derrière la postmodernité et le néolibéralisme, il y a, selon Gauchet, « le nouveau monde issu de l'engloutissement terminal de l'ordre hétéronome et de l'affirmation subséquente des structures de l'autonomie »[78]. Marcel Gauchet prend ici ses distances avec Castoriadis. En sociologue attentif aux dynamiques historiques, il met en évidence la manière dont la phase néolibérale, marquée par une porosité nouvelle entre l'État et les forces du marché, canalise les aspirations contemporaines à l'autonomie. Celle-ci ne s'affirme plus en opposition à l'ordre établi, mais se développe au sein même des structures qui en garantissent la continuité. Gauchet souligne également que certaines expressions radicales de la théologie politique relèvent de formes historiquement situées de l'hétéronomie, où se manifeste encore le besoin d'un ordre transcendant.

« Ce dont il s'agit dans ces théologies de

[78] Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie, IV Le nouveau monde,* Paris, Gallimard, 2017, p. 15 (édition numérique).

> la révolution ou de la libération, c'est d'une tentative de la dernière chance pour sauver la forme de la théologie politique en en révisant radicalement le contenu et en la dissociant entièrement de ses relais classiques, associés à l'ordre hétéronome. Sauver la forme, c'est-à-dire la capacité du discours religieux à fournir une conception d'ensemble de l'organisation sociale et politique qui vaille comme une authentique conception structurante. L'enjeu est de ressusciter l'aptitude du religieux à embrasser et à modeler le collectif de part en part, en lui procurant une âme unifiante, un principe de communion »[79].

Dans les théologies de la révolution ou de la libération, il s'agit moins de maintenir une orthodoxie religieuse que de sauver, sous une autre forme, cette capacité du religieux à donner sens au monde commun. Ces courants cherchent à préserver la structure d'un discours totalisant, capable de relier les individus à une totalité signifiante, tout en en renversant le contenu. Ils témoignent d'une ultime tentative pour maintenir vivante la fonction intégratrice du religieux, alors même que ses relais traditionnels (Église, dogme, transcendance divine) se sont effondrés avec la modernité. Autrement dit, ces théologies veulent

[79] Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie, IV Le nouveau monde,* Paris, Gallimard, 2017, p. 153 (édition numérique).

sauver la forme là où le fond n'est plus tenable. Elles reconnaissent que le religieux n'est plus le garant d'un ordre transcendant, mais elles refusent d'abandonner la puissance symbolique qui, pendant des siècles, a permis de structurer le monde collectif. Sauver la forme, c'est préserver la possibilité d'un discours qui dépasse l'individu, qui unifie le social par une visée commune. Ce geste traduit la nostalgie d'une unité perdue et aussi la conscience que toute société a besoin d'un principe de signification partagée. Dans le cadre du passage de l'hétéronomie à l'autonomie, ces théologies apparaissent donc comme des figures de transition dans la mesure où elles tentent de concilier l'émancipation moderne avec le besoin anthropologique d'un sens collectif. En cela, elles montrent que l'autonomie pure, détachée de toute dimension symbolique, est une illusion. L'homme moderne ne peut se contenter d'une liberté abstraite ; il cherche encore, par d'autres voies, ce qui pourrait faire lien et donner cohérence au monde commun. Le vide symbolique né de la disparition de l'hétéronomie religieuse est aujourd'hui occupé par le néolibéralisme et la technologie. Leur objectif n'est plus de restaurer une âme unificatrice, mais de produire une cohé-

sion purement fonctionnelle, dépourvue de transcendance et de finalité. Ce que Gauchet nomme la « tentative de la dernière chance » correspond moins à une entreprise religieuse qu'à un effort anthropologique visant à préserver, au milieu des décombres de la théologie, la part instituante du collectif. Elle révèle, en creux, que l'autonomie moderne ne peut se passer d'une forme de récit, d'une orientation symbolique, fût-elle sécularisée. Là encore, le monde se renouvelle dans le mouvement dialectique entre l'hétéronomie qu'il rejette et l'autonomie qu'il cherche à instituer.

La siliconisation du monde décrite par Sadin et Damasio apparaît comme la dérive d'une illusion d'autonomie devenue excessive, coupée de toute altérité instituante. En prétendant prolonger la liberté, la technique finit par absorber la fonction symbolique du monde et par transformer l'idée d'émancipation en promesse de contrôle intégral. L'autonomie, qui impliquait autrefois l'acceptation de l'inachèvement et de la vulnérabilité, se voit ainsi vidée de sa substance. L'hétéronomie ne s'efface pas pour autant ; elle se loge désormais au cœur même du projet d'autonomie, sous la forme d'une adhésion spontanée

aux dispositifs techniques. Penser la clôture contemporaine revient alors à examiner cet équilibre fragile entre dépendance et liberté, et à se demander comment redonner consistance à un monde commun qui échappe à la fois à l'imposition verticale et à la dissolution numérique. Le « renouvellement du monde » dont parle Gauchet suppose de restaurer la part d'hétéronomie indispensable à toute vie collective, celle qui nous relie à un dehors, à des institutions, à la nature et à autrui. Sans cette ouverture, l'autonomie perd toute consistance. L'enjeu ne réside plus dans une opposition entre dépendance et liberté, mais dans la redéfinition du monde comme co-élaboration réciproque de l'une par l'autre.

IV. Temporalités et contingence

L'autonomie ne constitue ni un état stable ni une conquête achevée. Elle se manifeste comme un mouvement perpétuel, une tension qui ne cesse de se reconfigurer. Sa temporalité est celle de l'institution et de la remise en jeu, du commencement et du retour critique. Elle ne s'impose pas de manière abrupte, elle surgit peu à peu dans l'histoire. La comprendre suppose de l'inscrire dans une durée non linéaire, faite de ruptures, de recommencements et de bifurcations imprévisibles. La violence propre à notre époque tient à ce que l'hétéronomie généralisée s'impose désormais sous la forme d'une contrainte mondiale, portée par la bureaucratisation du réel à travers les grandes entreprises technologiques. L'autonomie, au contraire, s'affirme dans un geste réflexif qui suspend l'accélération du temps pour renouer avec la sensibilité et la puissance instituante du vivant (au sens grec d'*epokhê*). C'est ici que la notion d'*epokhê*, au sens grec de suspension, prend tout son poids. L'histoire pourrait être réécrite à partir de ces instants d'*epokhê* où s'interrompt le flux du temps linéaire pour ouvrir un nouvel espace d'institution. Ces suspensions, loin d'être de simples pauses,

constituent des seuils, elles marquent en fait des plis historiques, pour reprendre le vocabulaire deleuzien, où la société se réinvente et modifie sa trajectoire. Deleuze percevait dans le baroque cette esthétique du pli et du dépli qui vient se nicher dans cette effervescence éphémère : « Quand le pli cesse d'être représenté pour devenir 'méthode', opération, acte, le dépli devient le résultat de l'acte qui s'exprime précisément de cette façon »[80]. Deux orientations se dessinent alors. L'une consiste à mettre en lumière l'activité instituante qui se déploie dans les ruptures révolutionnaires où surgissent de nouvelles formes de liberté. L'autre examine la persistance du sens de l'autonomie à travers les époques, sa capacité à se réinventer tout en conservant son pouvoir critique. Dans les deux cas, l'autonomie apparaît comme un pli de l'histoire, un espace de résistance et de relance, où la société se replie pour mieux se redéployer.

La lucidité devient dès lors la condition même de cet exercice. Elle suppose une vigilance du regard capable de maintenir ouverte cette tension entre mouvement et suspension. C'est dans cette clairvoyance que se

[80] Gille Deleuze, *Le pli, Leibniz et le baroque,* Paris, éditions de Minuit, 1988, p. 49.

loge la possibilité de résister à toute tentative de transformer la vie en automatisme. La lenteur, en ce sens, n'est pas simple inertie, elle représente la modalité sensible de cette lucidité, le temps retrouvé de la conscience.

Dans *La Lenteur*, Milan Kundera saisit avec une rare acuité ce rapport entre temporalité et conscience.

> « L'homme penché sur sa motocyclette ne peut se concentrer que sur la seconde présente de son vol ; il s'accroche à un fragment de temps coupé du passé et de l'avenir ; il est arraché à la continuité du temps ; il est en dehors du temps ; autrement dit, il est dans un état d'extase ; dans cet état, il ne sait rien de son âge, rien de sa femme, rien de ses enfants, rien de ses soucis et, partant, il n'a pas peur, car la source de la peur est dans l'avenir, et qui est libéré de l'avenir n'a rien à craindre »[81].

Ce passage traduit la fascination moderne pour l'instantané, pour cette exaltation de la vitesse où l'individu, happé par l'intensité du présent, se soustrait à la durée et à la responsabilité qu'elle engage. L'ivresse de la vitesse ne relève pas de la liberté, elle correspond plutôt à une suspension du rapport au monde, à un effacement du lien et de la

[81] Milan Kundera, *La lenteur,* Paris, Flammarion, 1995, p. 10.

mémoire. L'autonomie, au contraire, exige la lenteur du jugement et la continuité du sens, alors que la fuite en avant technologique et existentielle engendre un présent sans épaisseur, un dehors du temps où la pensée perd son ancrage. Kundera nous rappelle que la véritable liberté ne consiste pas à échapper à la temporalité, mais à y habiter lucidement. Il s'agit ainsi d'accepter la lenteur, la réversibilité et la fragilité du temps comme conditions mêmes de la conscience et de l'action instituante.

> « Dans la mathématique existentielle, cette expérience prend la forme de deux équations élémentaires : le degré de la lenteur est directement proportionnel à l'intensité de la mémoire ; le degré de la vitesse est directement proportionnel à l'intensité de l'oubli »[82].

Chez Kundera, la lenteur correspond fondamentalement à une disponibilité intérieure. Elle rend possible la remémoration, le retour sur l'expérience et la construction d'une continuité porteuse de sens. Si l'autonomie collective se manifeste souvent à travers des élans révolutionnaires, son principe même réside dans la capacité à raviver ces instants

[82] Milan Kundera, *La lenteur,* Paris, Flammarion, 1995, p. 51.

d'intensité où la conscience retrouve le goût du monde et la mémoire de son pouvoir instituant. À la fin du livre *À l'ombre des jeunes filles en fleur,* le narrateur de Proust est en proie à un ralentissement similaire.

> « Et sur le mur qui faisait face à la fenêtre, et qui se trouvait partiellement éclairé, un cylindre d'or que rien ne soutenait était verticalement posé et se déplaçait lentement comme la colonne lumineuse qui précédait les Hébreux dans le désert. Je me recouchais ; obligé de goûter, sans bouger, par l'imagination seulement, et tous à la fois, les plaisirs des jeux, du bain, de la marche, que la matinée conseillait, la joie faisait battre bruyamment mon cœur comme une machine en pleine action, mais immobile, et qui ne peut que décharger sa vitesse sur place en tournant sur elle-même »[83].

Ce moment proustien, suspendu entre immobilité et mouvement intérieur, met en évidence la tension vitale entre le temps de la mémoire et celui de l'action. Le corps reste immobile tandis que la conscience s'étend dans un espace d'intensité pure, où passé, présent et désir se mêlent. Proust rejoint ici Kundera en suggérant que la lenteur constitue une

[83] Marcel Proust, « À l'ombre des jeunes filles en fleur », *À la recherche du temps perdu,* Paris, édition numérique pour le trentième anniversaire de l'entrée dans le domaine public, 2017, p. 912.

expansion du temps vécu, une dilatation de la conscience qui rend l'expérience plus dense. Là où la vitesse disperse et efface, la lenteur rassemble et relie. L'image du cœur « en pleine action mais immobile » exprime la possibilité d'un mouvement intérieur sans déplacement, image de l'autonomie elle-même, non comme fuite vers l'avant, mais comme retour lucide à soi. Ce retour suppose un travail sur les émotions, une manière d'en faire des médiations plutôt que des réactions immédiates. Tandis que la révolution technologique mondiale favorise un prolongement passif des rêves afin d'en maintenir le contrôle, l'autonomie se reconnaît dans une forme d'enthousiasme où l'émotion précède la pensée, l'analyse et la parole.

On se souvient qu'Emmanuel Kant, dans *Le Conflit des facultés* (1798), voyait dans l'« enthousiasme » collectif suscité par la Révolution française un signe moral du progrès de l'humanité, une émotion désintéressée où s'exprime la dignité de la raison pratique avant même toute conceptualisation[84]. Barbara Stiegler réeffectue cette expérience au moment du mouvement des gilets jaunes avec la joie de retrouver une foule capable de s'insurger

[84] Emmanuel Kant, *Le Conflit des facultés* [*Der Streit der Fakultäten*,

contre les diktats de l'époque :

> « Nous sommes le 1er décembre et j'enfile pour la première fois un gilet jaune. De passage à Paris, j'assiste aux premières loges à l'incendie des sapins géants de la place Vendôme et à la multiplication des barricades et des brasiers dans les beaux quartiers. Je sens bien que les fêtes de Noël se mêleront cette année à d'autres lumières et que nous allons peut-être assister à un feu d'artifice de colères et de jubilations »[85].

Cette scène, où la pensée s'efface un instant devant la sensation commune, rappelle que l'autonomie dépasse le domaine intellectuel. Elle s'éprouve d'abord comme une émotion partagée, une joie politique qui précède toute formulation du sens et qui fait pressentir la possibilité d'un monde en train de s'instituer. Chez Barbara Stiegler, l'image du feu et de la foule reprend l'intuition kantienne car l'enthousiasme n'est pas seulement un débordement, il marque un moment de bascule où la puissance instituante d'un peuple se réveille. Loin de la passivité imposée par les régimes technocratiques et les automatismes du monde numérique, cet élan vital réintroduit

1798], trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1990.

[85] Barbara Stiegler, *Du cap aux grèves. Récit d'une mobilisation 17 novembre 2018 – 17 mars 2020*, Paris, Verdier, 2020, p. 19.

l'imprévisible dans l'histoire. Ce réveil n'ouvre pas sur une stabilité, il marque un commencement, un élan fragile où l'émotion cherche à se muer en pensée, où l'intensité doit trouver la durée. L'autonomie se situe dans cette tension entre l'embrasement du présent et le travail patient de la mémoire. Elle ne s'accomplit jamais tout à fait, elle se relance sans cesse. En ce sens, elle demeure un processus inachevé, non comme une forme achevée de liberté, mais comme une capacité à reprendre, à reformuler et à instituer à nouveau ce que la logique technologique et bureaucratique tend à immobiliser.

1. Autonomie comme processus inachevé

L'un des paradoxes les plus féconds de la modernité réflexive montre que l'autonomie ne surgit pas contre la dépendance, mais à partir d'elle : « Je découvre alors que cette conscience brumeuse d'être suspendu à d'autres êtres et de leur devoir mon être, cette conscience de mes attaches n'est pas entièrement abolie par l'acte qui institue l'autonomie de la conscience »[86]. La conscience autonome ne se forme donc pas dans la rupture, elle émerge au sein du tissu de relations, de dettes

[86] Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1949, p. 413.

et d'appartenances qui la précèdent et la nourrissent. Être autonome, selon Ricœur, ne consiste pas à se détacher du monde, mais à reconnaître dans le lien à autrui et à l'histoire la condition même de la liberté. L'inachèvement de l'autonomie provient de cette appartenance multiple, qui demande à la fois un effort de séparation pour se penser soi-même et une fidélité passant par la mémoire et la reconnaissance. Dans ce mouvement, la subjectivité ne se referme jamais sur elle-même. Elle se construit à travers des médiations symboliques, narratives et politiques qui la dépassent et la façonnent. L'autonomie prend ainsi la forme d'un processus herméneutique, un retour continu sur soi par l'intermédiaire des autres. La tension que Ricœur met en lumière entre dépendance initiale et acte d'autonomie acquiert une profondeur nouvelle chez Lévinas. Alors que Ricœur conçoit le sujet comme traversé par le récit et la reconnaissance, Lévinas en déplace le centre de gravité en affirmant que l'autonomie ne repose plus sur la seule réflexivité du sujet, mais qu'elle naît dans la réponse à l'appel de l'autre.

Pour la tradition philosophique de l'Occident, écrit Lévinas, « toute relation entre le

Même et l'Autre, quand elle n'est plus l'affirmation de la suprématie du Même, se ramène à une relation impersonnelle dans un ordre universel »[87]. Cette critique vise le mouvement par lequel la pensée occidentale a neutralisé la singularité des existences en les ramenant à des concepts – substitution « d'idées aux personnes, du thème à l'interlocuteur ». Dans ce geste, la philosophie a privilégié le *Neutre* de l'être ou du concept, au détriment de l'interpellation vivante entre des sujets. C'est précisément contre cette neutralisation que Lévinas propose de penser un « moi athée et créé libre »[88], c'est-à-dire un sujet autonome qui n'est pas refermé sur lui-même mais exposé à la transcendance d'autrui. L'autonomie, dans cette perspective, n'est jamais pure auto-institution, elle est toujours déjà traversée par l'altérité. La capacité instituante d'une collectivité ne peut donc se muer en processus impersonnel sans se trahir elle-même. Dès qu'elle se détache du visage, dès qu'elle oublie la responsabilité singulière, elle retombe dans l'abstraction du Neutre, dans une hétéronomie du concept. En ce sens, l'inachèvement

[87] Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité,* Paris, Livre de Poche, 1990, p. 87.
[88] Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité,* Paris, Livre de Poche, 1990, p. 87.

de l'autonomie n'est pas une faiblesse, il en constitue l'éthique même. Car une autonomie achevée, clôturée sur elle-même, cesserait d'être autonomie, elle deviendrait système[89]. Lévinas nous rappelle que la véritable liberté ne s'accomplit pas dans l'universalité des formes, mais dans la rencontre, toujours fragile, entre le même et l'autre. La société autonome, si elle veut demeurer vivante, doit garder ouverte cette faille originaire, ce lieu où la responsabilité précède toute institution. En l'occurrence, pour Castoriadis, la démocratie est l'un des rares régimes politiques, pour ne pas dire le seul, à pouvoir garantir l'indétermination comme ouverture vers l'avenir.

> « Dans le plus simple des cas, pour préserver 'l'autonomie' de chacun, la norme doit empiéter sur 'l'autonomie' de chacun, c'est-à-dire de tous. Ce 'tous', anonyme et indéfini, n'est ni un individu déterminé ni une collection concrète d'individus déterminés, mais la possibilité 'abstraite' de continuer la vie sociale comme telle »[90].

[89] Rappelons que Castoriadis avait préparé un travail de thèse sur l'impossibilité de faire système en philosophie. Pour lui, l'indétermination était de nature à protéger cette capacité instituante au cœur du mouvement même d'autonomie. Le système réifie l'institué au point de vouloir trouver un point de clôture là où l'imaginaire introduit une possibilité constante de renouvellement.
[90] Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du Labyrinthe II, Domaines de l'Homme,* Paris, Seuil, 1986, p. 165.

Cette réflexion de Castoriadis met en évidence la tension irréductible qui traverse le projet démocratique, car vouloir l'autonomie collective revient à accepter une certaine limitation de l'autonomie individuelle. La norme, en instituant le commun, empiète inévitablement sur la liberté de chacun. Cet empiètement ne relève pas de la contradiction, il en représente au contraire la condition essentielle, celle qui marque le seuil où la liberté cesse d'être affirmation de soi pour devenir participation à une existence partagée. Le vrai sens de la liberté est politique dans la mesure où les individus influent et acceptent les normes qu'ils ont eux-mêmes instituées. Le « tous » dont parle Castoriadis ne renvoie pas à un collectif homogène, mais à une potentialité, une ouverture, ce qu'il nomme ailleurs l'« imaginaire social instituant ». Il ne correspond ni à la simple addition des individus ni à une entité abstraite qui leur serait supérieure, mais à cet espace indéterminé où la société se fonde et se refonde continuellement. L'autonomie se déploie ainsi dans un champ de tension entre la singularité et le commun, entre la règle et la créativité, entre la détermination nécessaire et l'indétermination qui rend possible le changement. La démocratie,

dans cette perspective, ne se définit pas par l'équilibre atteint entre ces pôles, mais par le mouvement même qui les maintient en dialogue. Elle est le régime de l'inachèvement, celui qui assume le conflit entre liberté et loi, individu et collectivité, présent et avenir. Préserver l'autonomie, c'est protéger l'ouverture vers ce qui n'est pas encore institué en maintenant vivant le pouvoir de questionner, de recommencer, d'inventer d'autres formes du vivre-ensemble.

2. Dimension historique : la rareté de l'autonomie

L'autonomie ne se manifeste pas de manière uniforme à travers le temps. Elle surgit par éclats, dans des contextes précis où la pensée et l'action humaines se détachent de l'ordre établi. Sa rareté tient au fait qu'elle suppose un décentrement, une rupture avec les évidences qui assurent la cohésion sociale. Chaque moment d'autonomie ouvre ainsi une brèche dans la continuité historique, un espace de déséquilibre où l'esprit s'éprouve dans sa liberté. C'est dans cette perspective que Hegel, dans la *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*, conçoit l'exercice philosophique comme une traversée du désordre :

> « Il n'est pas difficile de saisir de telles vérités en ce qu'elles ont d'indéterminé […] de montrer à la conscience de ces vérités la présence, en elle-même, de la vérité directement opposée. Cette conscience, en s'efforçant de se sortir de l'embrouillement qui est suscité en elle, tombera dans un nouvel embrouillement […], tandis que le sens commun, dirigé contre la raison cultivée, parlera de 'rêveries'»[91].

Philosopher revient ici à rompre avec la fixité du bon sens, à traverser le chaos de la contradiction plutôt qu'à chercher refuge dans la clarté immédiate. Loin d'être un exercice de certitude, la pensée se mesure à l'instabilité du réel, à ce mouvement incessant par lequel la conscience, en voulant se comprendre, se déstabilise elle-même. Cette traversée de l'embrouillement constitue le moment véritable de l'autonomie, un moment rare, où le sujet consent à l'inconfort de la pensée plutôt qu'à la tranquillité des évidences. En d'autres termes, l'autonomie s'arrache à la tranquillité dogmatique. Elle suppose de remettre en question ce que la société tient pour assuré, d'aller contre la cristallisation des stéréotypes, contre la paresse du sens commun, ce que Hegel perçoit dans les « proverbes po-

[91] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit,* Traduit et annoté par

pulaires ». Chez Hegel, le philosophe ne détient pas la vérité, il consent à se perdre dans le mouvement dialectique où chaque vérité se renverse et se recompose. Les moments d'autonomie véritable surgissent comme des points de fracture dans l'histoire ou dans la conscience, lorsque le savoir se défait pour se reformer autrement. Ils ne traduisent ni un progrès linéaire ni une illumination soudaine, mais la capacité de la raison à se risquer hors d'elle-même. Ce risque, cette lucidité au cœur du désordre, confèrent à l'autonomie le caractère d'une aventure sans cesse reprise.

L'histoire offre quelques instants privilégiés où ce travail d'auto-interrogation a pris une forme collective. Ces moments sont rares, toujours fragiles, et leur éclat tient justement à leur caractère exceptionnel. L'Athènes classique, par la mise en place du débat public et de la délibération citoyenne, a inauguré la possibilité pour une communauté de se donner elle-même ses lois. Les Lumières, en affirmant la liberté de penser et le droit à la critique, ont poursuivi ce mouvement en fondant la légitimité du politique sur la raison humaine plutôt que sur la tradition. Plus récemment, certaines expériences locales de

Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2018, p. 145,

démocratie directe, d'autogestion ou de participation citoyenne ont ravivé cette exigence d'une autonomie vécue, concrète, au sein même des structures du pouvoir. Ces expériences ne forment pas une continuité, mais des résurgences. Elles montrent que l'autonomie ne s'inscrit pas dans un progrès continu, mais dans des surgissements discontinus où la société se redécouvre capable de s'auto-instituer. Chaque fois, un même paradoxe se joue, l'ouverture du possible côtoie la tentation du retour à l'ordre. Ces moments d'émancipation se referment souvent sur eux-mêmes, comme si la liberté éveillait aussitôt la peur du vide qu'elle révèle. C'est pourquoi l'autonomie ne peut être pensée comme un état durable, mais comme une tension dans la mesure où elle s'éprouve dans la fragilité même de son apparition. Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre fait de la rareté le point d'origine de l'histoire humaine. La rareté n'est pas seulement un manque matériel, elle structure les rapports entre les hommes et détermine les formes du conflit, de la coopération et du pouvoir. C'est parce que les ressources, le temps, les moyens de vivre sont limités que l'humanité entre dans le champ de la *praxis*, c'est-à-dire dans l'action consciente orientée

vers la transformation du monde.

> « Il me suffit d'ouvrir ma fenêtre : je vois une église, une banque, un café ; voilà trois collectifs ; ce billet de mille francs en est un autre ; un autre encore, le journal que je viens d'acheter »[92].

Chaque élément du paysage conserve la marque d'une praxis ancienne, solidifiée dans l'objectivité sociale. Ce monde ne relève pas de la nature, il résulte d'actions humaines accumulées, déposées au fil du temps dans les institutions, les objets et les signes. La rareté a donné naissance à un ensemble de médiations où la liberté trouve à la fois son inscription et ses limites. Castoriadis rejoint ici l'analyse du pratico-inerte lorsqu'il aborde les significations imaginaires sociales. Selon Sartre, les collectifs se définissent comme des formes relationnelles instituées qui prennent corps dans des rôles fonctionnels, peu à peu intériorisés par ceux qui les composent. « Il faut-comprendre les liens de la *praxis* – comme consciente de soi – avec toutes les multiplicités complexes qui s'organisent par elle et où elle se perd comme *praxis* pour devenir

[92] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome I, précédé de *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960, p. 56.

praxis-processus »[93].

Cette phrase condense toute la profondeur de la dialectique sartrienne entre liberté et aliénation. Les collectifs n'y apparaissent pas comme de simples agrégats d'individus, mais comme des formes de médiation historique où la praxis, en se matérialisant, se transforme. Ce que Sartre nomme *praxis-processus* désigne ce moment où l'action humaine, d'abord libre et consciente d'elle-même, se fige dans des structures collectives qui poursuivent leur propre logique. Autrement dit, l'histoire se sédimente lorsque la liberté créatrice devient inertie sociale. Les institutions, les objets, les normes ou les habitudes qui composent le monde social sont le résultat de ce passage de la *praxis* à la *praxis-processus*. L'individu y agit à travers des formes déjà instituées, qui orientent et contraignent son action. Cette transformation s'apparente à un déplacement de la liberté, elle doit désormais s'exercer à travers les cadres qu'elle a elle-même produits. La rareté, comme condition initiale, trouve ici son prolongement dans la matérialité des médiations incarnées dans un monde où la liberté ne peut se penser qu'en

[93] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome I, précédé de *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960, p. 153.

tension avec ses propres créations. Castoriadis prolonge cette réflexion en insistant sur la dimension imaginaire de ces médiations. Là où Sartre parle de *praxis-processus*, Castoriadis évoque les significations imaginaires sociales qui donnent sens et cohérence à la vie collective[94]. Les deux conçoivent le social comme une création, un ensemble d'institutions, de symboles et de pratiques qui rendent la vie collective possible tout en risquant de se refermer sur leur propre logique. L'autonomie collective commence au moment où cette clôture est remise en question, quand la société prend conscience que ce réseau de médiations n'a rien de naturel et qu'il peut être transformé. La formule de Sartre exprime moins une perte qu'un défi. En effet, la liberté, en se faisant monde, s'expose toujours au danger de se dissoudre dans les structures qu'elle produit. Penser l'autonomie revient à entretenir ce rapport critique à la praxis en mouvement, afin de rouvrir ce que l'histoire a figé et de restituer du sens là où la liberté s'est durcie. Cette tension entre création et inertie renvoie à une réalité plus fondamentale, celle de la ra-

[94] Inutile de rappeler ici les critiques fondamentales adressées par Castoriadis à l'égard de Sartre qu'il décrivait comme le penseur officiel du stalinisme. En outre, l'écrit de Sartre repose sur l'idée de réveiller le discours marxiste afin d'en extraire toute la dynamique pour penser cette dialectique entre collectifs et praxis. Dans cet

reté. Celle-ci ne se limite ni à une condition économique ni à un état naturel, elle possède une portée existentielle et dialectique. Elle dévoile à la fois la possibilité de la liberté et le principe de l'aliénation. Dans un monde marqué par la rareté, la liberté ne s'exerce qu'en affrontant celle d'autrui, d'où naît sans cesse la tentation de la domination.

La rareté ne se réduit ni à une donnée économique ni à une condition naturelle. Elle représente une catégorie existentielle et dialectique qui révèle à la fois la possibilité de la liberté et la source de l'aliénation. Dans un monde marqué par la rareté, la liberté ne s'exerce qu'en se mesurant à celle d'autrui, ce qui fait naître la tentation permanente de la domination. Toute praxis se déploie sur ce fond de lutte, et c'est dans cette tension que surgissent les rares instants d'autonomie véritable, lorsque l'action collective parvient à dépasser la logique de la survie pour instaurer un projet commun. La rareté devient alors une épreuve de lucidité historique. Elle met au jour les illusions d'abondance propres aux sociétés technologiques contemporaines, où l'idéologie de la croissance infinie dissi-

ouvrage, l'objectif est de pouvoir puiser une inspiration dans ces diverses pensées pour articuler autonomie et capacité instituante.

mule en réalité une rareté organisée, qu'elle concerne le temps, l'attention ou la liberté. L'autonomie ne peut se déployer qu'à travers la reconnaissance de cette limite essentielle ; elle naît moins de l'abondance que de la conscience du manque et de la fragilité du monde commun.

Pour Sartre, les grandes séquences d'émancipation, à savoir les révolutions, insurrections, créations collectives, surgissent toujours d'un point de tension extrême où la rareté se mue en solidarité. C'est le moment où la praxis individuelle rejoint la praxis collective, où la lutte contre la nécessité se transforme en création de sens. Ces instants ne durent pas, ils s'épuisent et finissent par se figer dans les institutions. Leur rareté même témoigne pourtant de la possibilité d'une autonomie vivante, toujours menacée et toujours à reprendre. Penser l'autonomie à l'époque des technologies globales revient à retrouver ce rapport tragique à la rareté, non pour s'y résigner, mais pour y reconnaître un lieu de recommencement. L'abondance informationnelle, la rapidité des flux et la promesse d'immédiateté ne font pas disparaître la rareté, elles la déplacent et la dissimulent.

Reconnaître cette rareté revient à admettre la fragilité de tout ce qui advient et préserver ainsi la possibilité de ce que Castoriadis nommait l'indétermination, cet espace où quelque chose peut encore naître et se créer.

3. Dimension écologique : autonomie contrainte par les limites planétaires

Dans le contexte contemporain, la question de l'autonomie se déplace vers un horizon inédit, celui des limites planétaires. Le projet moderne de liberté a longtemps reposé sur une opposition entre l'homme et la nature, comme si l'émancipation consistait à s'affranchir de la dépendance au monde vivant. Cette vision productiviste de la raison a façonné nos institutions, nos techniques et nos économies, au point d'oublier que la liberté humaine ne peut s'exercer qu'à l'intérieur d'un cadre matériel fini. La crise écologique révèle une contradiction centrale dans la mesure où l'autonomie absolue est une illusion, car l'humanité ne peut se détacher du monde dont elle dépend. Cette prise de conscience ouvre la perspective nouvelle d'une autonomie « située », consciente de ses conditions de possibilité. Être autonome aujourd'hui, signifie à apprendre à coexister avec elle dans une

logique de réciprocité. Hannah Arendt souligne ce paradoxe dans *La condition de l'homme moderne* :

> « S'il était vrai que la souveraineté et la liberté sont identiques, alors bien certainement aucun homme ne serait libre, car la souveraineté, idéal de domination et d'intransigeante autonomie, contredit la condition même de pluralité. Aucun homme ne peut être souverain, car la Terre n'est pas habitée par un homme, mais par les hommes : et non pas, comme le soutient la tradition depuis Platon, en raison de la force limitée de l'homme qui le fait dépendre de l'assistance d'autrui »[95].

Hannah Arendt opère une séparation nette entre liberté et souveraineté. Elle remet en cause l'idée, héritée d'une longue tradition politique, selon laquelle être libre reviendrait à être souverain, à ne dépendre de personne, à se suffire à soi-même, à exercer un pouvoir total sur ses actes. Une telle conception conduit à une impasse car si la liberté signifiait souveraineté, nul ne pourrait jamais être libre. La souveraineté suppose la domination et l'unité, alors que la condition humaine repose sur la pluralité, sur le partage du monde entre

[95] Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne,* Traduit de l'anglais par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2018, p. 337.

plusieurs consciences, plusieurs volontés, plusieurs actions. Arendt insiste sur le fait que la liberté ne s'exerce jamais dans l'isolement. Elle ne consiste pas à se gouverner seul, mais à agir avec d'autres au sein d'un espace commun. La pluralité ne diminue pas l'humain, elle fonde son existence même. Être libre signifie participer à un monde où les libertés se croisent, se répondent, se limitent et se reconnaissent mutuellement. La souveraineté, comprise comme domination absolue, détruit cette condition en cherchant à imposer une volonté unique là où le politique repose sur la coexistence. La liberté s'accomplit ici dans l'action partagée, dans la délibération et dans la création collective d'un monde commun. Arendt renverse ainsi la logique traditionnelle du pouvoir en affirmant que la liberté n'est pas l'aboutissement d'une autonomie solitaire, mais l'expérience vivante du fait de vivre ensemble. Cela conduit à repenser le sens même de la liberté, non comme la conquête d'un pouvoir illimité, mais comme la capacité à instituer des formes de vie compatibles avec la continuité du vivant. L'autonomie prend ici une dimension écologique, fondée sur la lucidité face à la finitude, à la fragilité des équilibres et à la dépendance réciproque entre les

êtres et leurs milieux.

> « Or nous découvrons à ce jour cette nouvelle mais ancienne évidence que la Terre ne peut donner à tous ses enfants ce qu'aujourd'hui lui arrachent les riches. Il y a de la rareté. Alors que nos modèles aristocratiques constants majorent ou optimisent telle ou telle tendance pour qu'elle envahisse l'espace, la vraie démocratie, celle que j'espère, minore ou minimise la même ou la dite force. Jouir d'une puissance et ne pas s'en prévaloir, voilà le commencement de la sagesse. De la civilisation »[96].

Michel Serres rappelle avec une lucidité prophétique que l'humanité redécouvre une vérité longtemps refoulée, la Terre est finie. La modernité l'avait pensée comme un espace indéfiniment exploitable, elle se révèle aujourd'hui comme un système fragile dont les limites conditionnent toute forme d'existence. La rareté ne représente plus seulement, comme chez Sartre, le moteur de la praxis historique, elle devient le cadre planétaire à partir duquel toute liberté doit désormais se penser. En prélevant sur la Terre plus qu'elle ne peut offrir, l'humanité transforme son aspiration à l'émancipation en processus d'épuisement. L'autonomie écologique dont parle Serres s'écarte du mythe moderne du

[96] Michel Serres, *Le tiers-instruit,* Paris, Gallimard, 1991, p. 192.

sujet souverain. Elle exige une conscience aiguë de la finitude, une attention à la dette qui nous lie aux milieux, aux autres vivants et aux générations futures. Être autonome revient à reconnaître la fragilité de ce dont on dépend. La sagesse selon Serres rejoint ici la perspective castoriadienne, pour laquelle l'autonomie n'existe vraiment que lorsque la société se sait instituée, consciente de ses limites et de ses conditions d'existence. Créer, dans cette perspective, signifie tenir compte de la mesure, inventer sans détruire, agir sans se croire maître.

> « C'est qu'une autre société, une société autonome, n'implique pas seulement l'autogestion, l'auto-gouvernement, l'auto-institution. Elle implique une autre culture, au sens le plus profond de ce terme. Elle implique un autre mode de vie, d'autres besoins, d'autres orientations de la vie humaine »[97].

Castoriadis montre qu'une société autonome ne se réduit pas à une organisation politique fondée sur l'autogestion ou l'auto-institution. L'autonomie implique une transformation plus profonde qui atteint la culture, le rapport au monde et à soi-même. Modifier les institutions sans agir sur les si-

[97] Cornelius Castoriadis, Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'auto-*

gnifications qui les soutiennent reviendrait à reproduire l'hétéronomie sous une autre forme. L'enjeu consiste moins à redistribuer le pouvoir qu'à transformer les valeurs qui orientent la vie collective, la manière de travailler, de désirer, d'envisager la réussite ou la dignité. L'autonomie appelle ainsi une refonte des besoins et des imaginaires, une redéfinition de la vie bonne en dehors des impératifs de la croissance et de la productivité. C'est à ce niveau que se joue la véritable révolution, non dans l'instauration de nouvelles structures, mais dans l'invention d'une autre façon d'habiter le monde. Cette réorientation du sens rapproche Castoriadis de la sagesse dont parle Michel Serres, pour qui la liberté réside dans la reconnaissance de la finitude comme condition de la création. Une société autonome se reconnaît à sa capacité de questionner sans relâche ses propres finalités et d'instituer des formes de vie compatibles avec la pluralité des êtres et la continuité du vivant. L'autonomie cesse alors d'être un programme politique pour devenir une manière de vivre et de penser ensemble, lucide, ouverte et consciente de ses limites.

Ces différentes dimensions critique, his-

nomie, Paris, éditions du Seuil, 1981, p. 145.

torique et écologique convergent vers une même idée, selon laquelle l'autonomie n'apparaît ni comme une nécessité historique ni comme un état achevé. Elle surgit de manière contingente, comme un événement qui rompt l'ordre établi et ouvre un espace de liberté au cœur des déterminismes. Chaque moment d'autonomie marque un commencement, une brèche dans la clôture du sens, une expérience d'auto-institution où le collectif ou le sujet prennent conscience de leur capacité à agir sur leurs propres conditions d'existence. L'autonomie ne repose ni sur la solidité des structures ni sur la continuité d'un progrès assuré. Elle exige une vigilance constante, une attention au mouvement qui l'a fait naître et qu'il faut sans cesse réanimer. Elle ne supprime pas la dépendance, elle la rend intelligible et la transforme en occasion de réflexion et en moteur d'action. Ainsi comprise, l'autonomie se déploie dans la contingence. Elle s'invente dans l'incertitude, dans le dialogue et dans la confrontation au réel. Elle ne promet aucun ordre définitif, elle exprime une fidélité à la possibilité toujours fragile d'un monde où la liberté se pense, s'ajuste et se recrée continuellement.

Conclusion

Au terme de ce parcours, l'autonomie se révèle comme une forme de vitalité improbable, toujours menacée de s'éteindre, toujours capable pourtant de renaître. Elle ne se réduit ni à un état stable ni à un idéal abstrait. Elle correspond à un mouvement de dépassement par lequel la conscience, qu'elle soit individuelle ou collective, tente de demeurer lucide au cœur des contradictions de son temps. Cette vitalité singulière demande un changement profond du regard. Elle exige de quitter la tranquillité du donné, d'affronter le désordre du réel, d'accepter que la liberté soit inséparable de la dépendance et de la nécessité. Cette lucidité s'impose dans un contexte historique particulier, marqué par la disparition progressive des récits d'hétéronomie. Les grandes figures de sens qui structuraient autrefois le monde (Dieu, la Nature, l'Histoire, la Raison) se sont effacées, laissant les sociétés face à leur propre pouvoir d'auto-institution. Marcel Gauchet a montré que la modernité naît de cette perte du garant transcendant. La sortie de la religion ne correspond pas seulement à un recul du sacré, elle signifie l'effacement du cadre symbolique qui unifiait

l'expérience collective. Depuis lors, les sociétés humaines portent la responsabilité de se fonder elles-mêmes dans la conscience de leur solitude. Cette tâche demeure en réalité vertigineuse[98]. La crise contemporaine, où s'entrelacent la dissolution des récits communs et la montée de la technique comme substitut d'ordre, révèle la difficulté de vivre cette autonomie sans céder au sentiment de vacuité. L'enjeu consiste à maintenir vivante cette puissance instituante malgré l'absence de repères transcendants, à réinventer le sens commun dans un monde désormais sans garant.

Au centre de cette tension, la pensée de Cornelius Castoriadis inspire profondément cette réflexion. Elle aide à concevoir l'autonomie comme une création sociale et historique, un processus par lequel une société se reconnaît comme la source de ses propres si-

[98] Ce vertige trouve dans le baroque une expression privilégiée. À l'époque où les certitudes métaphysiques vacillent et où les cadres symboliques de l'hétéronomie s'effritent, le monde baroque surgit comme une tentative de compensation par l'imaginaire. Le réel, soudain privé de centre, se met à proliférer sous la forme d'apparences, de jeux d'optique, d'ornements, d'excès. L'art, la rhétorique, l'architecture ou la musique s'enflent alors d'une énergie nouvelle, cherchant moins à représenter qu'à sublimer la perte du sens unifié. Ce moment de surabondance formelle traduit une angoisse métaphysique autant qu'une puissance créatrice. Lorsque la transcendance se retire, le monde devient surface, et cette surface

gnifications. Castoriadis souligne la rareté de cette lucidité, car la plupart des civilisations préfèrent s'abriter derrière des justifications hétéronomes plutôt que d'affronter le vertige de leur pouvoir instituant. L'autonomie, à l'inverse, accepte l'absence de fondement et trouve sa dignité dans cette reconnaissance que les lois humaines ne proviennent d'aucune instance extérieure. Cette clarté castoriadienne éclaire le lien entre anthropologie, psychanalyse et politique. L'autonomie reste improbable parce qu'elle doit affronter deux résistances, d'une part celle de la psyché, portée au repli narcissique, et d'autre part celle des sociétés, toujours enclines à naturaliser leurs institutions. La liberté ne naît pas d'un moi isolé, elle s'enracine dans le travail collectif d'une auto-institution consciente d'elle-même. Par d'autres chemins, Castoriadis rejoint ici la dialectique hégélienne du négatif, selon laquelle la conscience ne devient pleinement elle-même qu'en affrontant la limite et en acceptant la perte pour retrouver le sens. L'autonomie procède de ce même mouvement. Elle s'invente dans l'oscillation entre aliénation et réappropriation, entre clôture et ouverture, dans ce travail du négatif qui ne

se déploie à l'infini.

supprime pas la contrainte, mais la convertit en puissance créatrice. Hegel avait pressenti cette dynamique en affirmant que la liberté se manifeste dans la force qui permet de franchir les obstacles. Dans cette perspective, l'autonomie ne relève pas de la maîtrise totale, elle s'inscrit dans le mouvement d'une conscience qui s'invente en traçant elle-même les contours de ses limites. C'est ici que le concept sartrien de « coefficient d'adversité des choses »[99] prend tout son sens. La liberté s'éprouve dans la résistance du monde, dans la confrontation au réel où se mesure la puissance d'agir. L'autonomie se conçoit dans la tension entre le possible et le nécessaire, dans l'effort pour créer, au sein même de la contrainte, un espace d'invention.

Cette adversité n'est pas un obstacle extérieur, elle est la texture même du réel qui rend la liberté pensable et opérante. La réflexion de Lévinas et de Honneth prolonge cette dynamique en déplaçant l'autonomie vers le terrain de la relation. L'autonomie véritable n'est jamais séparation, mais reconnaissance, ce que Hegel avait déjà formulé dans la dialectique du maître et de l'esclave, et que Castoriadis

[99] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant,* Paris, Gallimard, 2013, p. 358.

reformule à l'échelle du collectif. Nul ne peut être libre seul, car la liberté ne prend sens que dans la création partagée des normes communes. Ainsi comprise, l'autonomie relève d'une écologie du sens et d'une éthique de la réversibilité, où la liberté et la dépendance ne s'opposent plus, mais coexistent dans une même dynamique d'interdépendance. Comme un système vivant, elle ne se maintient que par la circulation, par la vigilance, par le soin accordé à ses propres conditions d'existence. Penser l'autonomie avec Castoriadis conduit à dépasser les séductions de l'hétéronomie tout en évitant l'illusion d'une maîtrise totale. Reconnaître que la liberté humaine s'éprouve dans la lucidité même de sa fragilité revient à la penser comme la respiration de l'esprit dans le monde, toujours menacée, toujours renaissante. L'autonomie relève d'un processus de fidélité à la dynamique d'auto-création. Elle suppose une pensée consciente de sa finitude, capable de se maintenir dans l'épreuve du réel et de se relancer continuellement.

Table des matières

Introduction.....7
I. L'improbabilité constitutive de l'autonomie..19
1. Psyché et socialisation.....22
2. Le contrat social comme rupture fragile.....33
3. Une conquête contre la pente naturelle de l'hétéronomie.....41
II. Conditions anthropologiques de possibilité de l'autonomie.....47
1. Reconnaissance de l'altérité.....47
2. Les relations asymétriques et l'autonomie comme processus.....56
3. Éducation et formation de l'esprit critique : la Bildung comme accomplissement de l'autonomie rationnelle.....6
III. Obstacles et clôtures hétéronomes.....81
1. Clôture mythico-religieuse.....94
2. Clôture capitaliste-bureaucratique.....102
3. Clôture technologique contemporaine.....113
IV. Temporalités et contingence.....131
1. Autonomie comme processus inachevé.....138
2. Dimension historique : la rareté de l'autonomie.....143
3. Dimension écologique : autonomie contrainte par les limites planétaires.....152
Conclusion.....159

Ce livre est diffusé et distribué par

Anibwé

Couverture Buata Malela